

יהוקאל קויפמן : תולדות האמונה הישראלית

BM
155
K37
V.6-7

Kaufmann Lechaskel
תולדות האמונה הישראלית
Toldot ha-emunah ha-yisraelit
מימי קדם עד סוף בית שני

מאת

יחזקאל קויפמן

הוצאת מוסד ביאליק ירושלים — דביר תל-אביב

הדפסה חמישית, תשכ"ג
בדפוס „העשור" תל-אביב

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

©

כל הזכויות שמורות למוסד ביאליק ירושלים — דביר תל-אביב
Copyright by the Bialik Institute & the Dvir Co. Ltd.
Printed in Israel

תולדות האמונה הישראלית

כרך שלישי / ספר ראשון

תוכן ספר א'

ה	הקדמה	1
ט	מפתח ביבליוגרפי	56
טז	ראשי תיבות	1
1	א. הספרות הנבואית הקלסית	56
56	ב. עמוס	93
93	ג. הושע	147
147	ד. ישעיהו	257
257	ה. פעולתה ההיסטורית-העולמית של האמונה הישראלית	265
265	ו. מיכה	
	נספח :	
293	א. חזון ישעיהו והאקלוגה הרביעית של וירגיליוס	297
297	ב. היסוד המזמורי והחכמתי בלשוננו של ישעיהו	312
312	ג. המטבע הלשוני הישעיאני של יש' כ"ד-כ"ז	319
319	תקונים והערות נוספות	

הפרק „מקורה ומהותה של האסכטולוגיה הישראלית“ יבוא
בנספח לספר השני.
תוכן מפורט יבוא בסוף הכרך.

ה ק ד מ ה

כרך זה כולל את תולדות האמונה המקראית בדרגתה העליונה — הנבואית. הוא מקיף את תולדות היצירה הנבואית הקלסית מעמוס עד יחזקאל (ובכלל זה גם יואל וזכריה ט'—י"ד). ההבדל הכללי בין נושא שני הכרכים הראשונים ובין נושא כרך זה הוא ברור. עד עתה עסקנו בתופעות של יצירה קבוצית. יכולנו להבחין רק תקופות ודרגות, יכולנו להבחין סגנונים. המסורת מיחסת גם את היצירות הכלולות בתנ"ך ואמ"ת בחלקן לאישים. ואין ספק, שיש לאישים-יוצרים חלק גדול בהן. אבל מתוך בחינה היסטורית יש לראות ספרות זו בכללה כיצירה של עולמי-שם, כיצירה, שנתהוותה במשך דורות ושנתגבש בה רוחן של תקופות. התורה כוללת יצירה לאומית של דורות: שירים, ספורים, חזונות, תוכחות, חוקי משפט ומוסר, ובין חלקיה יש הבדלים עמוקים של סגנון. היא מיוחסת למשה, ואין ספק, שהיא נתרקמה מרוחו של משה ושמשה לבוש למפעלו. אבל מה יש בה מדבר משה — על זה אפשר רק לשער השערות. ספרי נביאים ראשונים נבנו נדבכים נדבכים. מי הם יוצריהם, אין אנו יודעים. ובספרים עצמם אין אף רשימה או כותרת המיחסת אותם למי שהוא. את ס' תהלים מיחסת המסורת לדוד. אבל אף קדמונינו כבר אמרו, שהוא כתב ס' תהלים „על ידי עשרה זקנים“, החל מאדם הראשון ומלכי צדק וכו' (בבא בתרא יד, ע"ב). אין ספק, שגם ס' תהלים הוא יצירה קבוצית, אוצר השירה המזמורית של האומה, שנתהווה במשך דורות. גם ס' משלי הוא לא יצירה אישית. מטבע אישי יש רק בס' איוב. אבל מי מחברו? וביחוד — מתי נתחבר? אין הוא קשור במסבות היסטוריות. הוא מחוץ לזמן. ובבחינה זו גם הוא לא-אישי. רק במקבש הנבואה הקלסית (ב„נביאים אחרונים“) נתנו לנו יצירות שלמות של אישים ידועי-שם, שנשתקפו בהן גם המסבות ההיסטוריות, שעל רקען נתרקמו. כאן נתנו לנו אידיאות, שנבראו מרוחם היוצר של אישים, וכאן אפשר להבחין השפעה היסטורית של אידיאות אישיות. אמנם, המדע המקראי עמל זה יותר ממאה וחמשים שנה להפוך את הספרים האלה למכתה של שברים ושברי-שברים, שנערמו בידי נעלמים במשך דורות. הוא מודה, שיש בהם יסוד אישי. אבל הוא מניח, שהיסוד האישי הראשוני נמסר לנו בצורה מעובדת על-ידי הוספות והוספות להוספות

של תלמידים ומחברים ועורכים, על-ידי ספוחים וערבובים לאין סוף. בחקר הספרות הנבואית אין לזקוף לזכותו של המדע גלוי של "מקורות", מעין זה, שגלה בתורה. "מקור" הוא יצירה או מערכה של יצירות ספרותיות, שנתאחדה עם יצירה אחרת, אלא שיחודה נכר מתוך סימנים לשוניים וענייניים. במובן זה יש הבחנת-מקורות מסוימת גם בספרות הנבואית. והיינו: בס' ישעיה יש להבחין בין א'—ל"ג, ל"ו—ל"ט ובין ל"ד—ל"ה, מ'—ס"ו. בס' זכריה יש להבחין בין א'—ח' ובין ט'—י"ד. הבחנה ברורה כזאת יש גם בס' הושע בין א'—ג' ובין ד'—י"ד. הבחנת-מקורות זו דומה להבחנת המקורות שבחוקי התורה: המקורות נספחו זה על זה, אבל לא הורכבו זה על זה, אלא נמסרו לנו בהפרדם. אולם הנתוח הרווח של הספרות הנבואית אינו עומד על הבחנת מקורות. הנחת המדע היא, שיש בספרות זו הרכבת דברים, והוא שואף לפרד אותה ליסודותיה. אבל להפרדה אין בסיס מוצק של סימנים לשוניים וענייניים. הבסיס הוא אסתטי, ספרותי או אידיאולוגי. מנתחים גם מתוך בחינת המשקל השירי. הכל סובקטיבי, תלוי ב"טעם" ועל בלימה. אדם קובע לעצמו אידיאל של משורר, "אמתי", ועל-פי זה הוא מחליט, מה שייך לנביא, שהיה משורר "אמתי", ומה אינו שייך לו. החוקרים הפרוטסטנטיים מניחים, שנביא, "אמתי" צריך להיות פרוטסטנט ליברלי, ועל-פי זה הם קובעים מה ראשוני ומה נוסף. החוקרים היהודים הולכים בעקבותיהם של חכמי העמים, מימות צונץ וגייגר ועד חיות וברנפלד ועוד. הספרות הנבואית נוצרה, לפי דמיון של המדע המקראי, מתוך מין מערבולת של אטומים ספרותיים.

ספרי זה עומד על ההכרה היסודית, שכל השיטה הזאת משובשת היא מעיקרה. הנחתי היא, שהספרות הנבואית הקלסית היא יצירת אישים, לא רק בגרעיניה הראשוניים, אלא כולה כמו שהיא. אין אני יכול להסכים גם להשקפתם של חסידי "אחדות" הספרים בהיקפם המסרתי. יש בספרות הנבואית גם "מקורות", כמו שהזכרתי. יש שנים או שלשה ספרים, שנכללו בהם יצירות נביאים שונים. אין לדחות מראש גם את האפשרות, שעלו בספרים פרקים או קטעים או פסוקים נספחים. אינני דורש מדרשים דחוקים, כדי לדחות את ראות-העין הברורה במקום שנכר הבל של "מקורות". אבל אני דוחה גם את הנתחנות הדווקנית עם מדרשיה המפולפלים ועם הנחותיה הסובקטיביות והתלויות באויר. גם הנתחנות מתעלמת מראות-העין הברורה. בספרי הנביאים בולט ונכר המטבע האישי. לא היתה מערבולת של אטומים. את נימוקי הסברתי בפרק הראשון של כרך זה וגם בפרקים על ספרי הנביאים, את האידיאות של הנביאים ואת השפעתן ההיסטורית

אפשר להבין רק מתוך תפיסת ספריהם כיצירות של אישים. רק כשאנו משתחררים מן התהווהוּבּוּה של הבקורת המדומה, אנו יכולים להעריך את תרומתו של כל אחד מן הנביאים לאוצר ערכיה הדתיים והמוסריים של האומה ושל האנושיות. הקשר שבין ספריהם ובין זמנם מתגלה לנו בהיותו האמתית והטבעית.

כדי לבסס תפיסה זו, אי אפשר היה להסתפק בבקורת כללית של הספרות הנבואית, אלא צריך היה ליחד פרק בקרתי-ספרותי לכל יצירה ויצירה, לעמוד על הרכבה, לבחון מה יש בה מן האישי בסגנון ובאידיאות, לקבוע באיזו מדה יש לראותה כיצירה אחידה ושלמה. בבחינה זו קשה היא הבקורת הספרותית של ספרי הנביאים אולי אף מן הבקורת של ספרי התורה. היה מן ההכרח גם לעמוד על בקורת הטקסט. מביאה לידי הכרח זה גם העובדה, שהספרות הנבואית היא רובה דברי מליצה ושיר, שהבנתם קשה מהבנת פרוזה ספורית או משפטית ושנוחים הם יותר להשתבש במסורת מדור לדור. יש כאן קטעים או פרקים או אף ספרים, שאין להבינם כלל בלי הגהת הטקסט. גם בזה יש שתי קצוות. יש נוטים לתקן את הטקסט בכל מקום שאינו מוצא חן בעיניהם. מתקנים מתוך בקורת לשונית או סגנונית רציונליסטית ביותר. מתקנים, כדי ל"שפר" את הלשון, את ההרצאה או אף את המשקל. מצד שני, יש שמרנים הדוחים כל תקון. הללו נתונים למין פטישיזמוס של האותיות. דורשים דרשות כדי להציל קוצו של י"ד. שמרנים אלה מאמינים, שהפטישיזמוס של האותיות הוא מגן למסורת. הייתי מיעץ להם לעיין בספרו של נירג על הושע, כדי שיראו, איזו "מהפכנות" קיצונית עלולה להזדווג להתרפקות על האותיות. ברור, שהדרך המושכלת היא הבינונית. התקון הוא כמעט תמיד אומד והשערה, ורק הכרחו לא יגונה. מותר להציע תקון רק במקום שהנוסח אין לו פשט או כדי להסיר פליאה בולטת. אולם גם בכרך זה אין יסודי דברי עומדים על תקוני נוסח. הכל בנוי על עדויות גלויות ומפורשות.

אלה שקראו את הכרכים הקודמים של ספר זה יודעים, שלשיטתי לא היתה הנבואה הספרותית, "ראשיתה האידיאלית" של אמונת-היחוד הישראלית, כטעות הרווחת באסכולה השלטת. בכרך זה השתדלתי לברר בפרוטרוט את מקומה ההיסטורי האמתי של הנבואה בתולדות האמונה הישראלית. הנבואה היא לא ראשית. היא נולדה בעם, שאמונת-היחוד היתה אמונתו הלאומית מיום היותו. יצירת הנבואה היא שיא, עליה על בנין האמונה העממית. השתדלתי להראות, שלא רק בבחינה אידיאולוגית אלא

גם בבחינה ספרותית הנבואה הקלסית מעורה בשרשיה בתרבות עם ישראל. ביררתי ביחוד את שרשיה של הנבואה בספרות החכמתית והמזמורית. זה מאשר את ההנחה, שהספרות החכמתית והמזמורית עתיקה ביסודה מן הנבואה הקלסית.

במיוחד היה עלי לברר בכרך זה את הפרובלמה של החורבן. בשאלת החורבן כבר נגעתי בכרכים הקודמים. אבל בכרך זה היה עלי לעמוד במפורט על עדותם של שני נביאי החורבן, ירמיהו ויחזקאל, ועל תוכחותיהם הקשות. דומני, שתופעה היסטורית זו — החורבן — היא המונעת רבים מלראות את תקופת בית ראשון באורה האמתי. המסורת מבארת את החורבן כעונש על חטא, ביחוד — על חטא האלילות. וגם בבחינה היסטורית-אוביקטיבית החורבן הוא „פרשת-המים“ הגדולה בתולדות ישראל: הוא סוף „עבודת האלילים“ בישראל. זה נראה כסותר לדעה, שישראל היה עם מונותאיסטי מראשיתו. באמת אין זו אלא טעות-עין. החורבן עם מה שקרה לפניו ולאחריו הוא עדות מכרעת על אמתות הדעה ההיא. הרפורמה של יאשיהו, חסידותו של המלך הטרגי צדקיהו, המלחמה של יהודה הקטנה במלכות בבל האדירה, בטחון העם בעזרת ה' לעירו ולמקדשו, נאמנות קהל הגולים, התחלת המלחמה באלילות של הגויים על אדמתם הם בעצם שעת ההתמוטטות וההרס, עזיבת כל „אלילות“ נמושית ופטישיסטית דוקא אחרי החורבן — תופעות אלה מעידות עדות ברורה לכל מי שרואה אותן בלי משפט קדום. אולם דוקא על רקע עדות זו עשויה התוכחה הקשה של שני נביאי החורבן להפליא אותנו. את משמעותה האמתית של תוכחה זו השתדלתי לברר בפריקים עליהם.

הכרך יופיע בשני ספרים. הספר השני נמסר לדפוס, ואני מקוה, שיופיע בקרוב. בסוף הספר השני, בנספח, יבוא פרק מיוחד על מהותה ומקורה של האסכטולוגיה הישראלית. הפרק בנוי על מה שנאמר קודם לכן על האסכטולוגיה העתיקה והנבואית, ומקומו לפני תולדות הנבואה האפוקליפטית, שיבואו בכרך על בית שני.

חיפה, אלול, תש"ז

מפתח ביבליוגרפי

- | | |
|---|---|
| <p>אהרליך, מקרא כפשוטו
 סבתי בן יום טוב אבן בודד, מקרא כפשוטו,
 שלשה כרכים, תרנ"ט-תרס"א.</p> | <p>אהרליך, Randglossen
 Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel,
 1908—1914.</p> |
| <p>אטלי, Amos und Hosea, 1901.
 אייכהורן, Einleitung in das Alte Testament,
 1823—1824, (חמשה כרכים).</p> | <p>אטלי, Amos und Hosea
 אייכהורן, Einleitung</p> |
| <p>יצא ראשונה בשנות 83—1780
 Eichrodt, Die Hoffnung des ewigen Friedens
 im alten Israel, 1920.</p> | <p>אייכרודט, Hoffnung
 Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament,
 1934.</p> |
| <p>אייספלדט, Einleitung
 Begrich, Die Chronologie der Könige von
 Israel und Juda, 1929.</p> | <p>אייספלדט, Einleitung
 בגריך, Chronologie</p> |
| <p>בוגר, תורת הנביאים, תש"ב.
 Buber, Königtum Gottes, 1934, ב' מהדורה.
 Budde, Geschichte der althebräischen Litteratur,
 1906.</p> | <p>בוגר, תורת הנביאים
 בוגר, Königtum
 בודה, Litteratur</p> |
| <p>בודה, TSK, 1925
 Budde, Der Abschnitt Hosea 1—3 und seine
 grundlegende religionsgeschichtliche Bedeutung (TSK, 1925, 1—89).</p> | <p>בודה, TSK, 1925</p> |
| <p>בודה, Religion,
 Budde, Die altisraelitische Religion, 1912.
 Bewer, Obadiah and Joel (ICC), 1928.</p> | <p>בודה, Religion
 ביאור, ביאורו לעבדיה
 ויואל</p> |
| <p>ביק, Danielbuch, 1935.
 Beek, Das Danielbuch, 1935.</p> | <p>ביק, Danielbuch</p> |

* מימין — שמות המחברים בעברית בסדר א"ב וקצורי שמות הספרים בלועזית
 או בעברית (כפי שהובאו בנוף הספר), משמאל — השמות בלועזית או בעברית במלואם
 עיין גם הרשימות בראש כרך א' וב'.

- Birkeland, Zum hebräischen Traditionswesen, 1938. בירקלנד, Traditionswesen
- Brögelmann, Der Gottesgedanke bei Ezechiel, 1935. ברגלמן, Gottesgedanke
- ברנפלד, מבוא ספרותי היסטורי לכתבי הקדש, תרפ"ג—תרפ"ד. ברנפלד, מבוא לכתבי הקדש
- Bertholet, Hesekiel (HAT), 1936. ברתולט, ביאורו ליחזקאל
- Das Buch Hesekiel : מהדורה ראשונה: (KHAT), 1897.
- Gadd, The Fall of Nineveh, 1923. Nineveh, גד
- Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895. גונקל, Schöpfung
- מבואות גונקל לביאורו של שמידט לנביאים, עיין שמידט. גונקל-שמידט
- Giesebrecht, Das Buch Jeremia (GHAT), 1907. גיזברכט, ביאורו לירמיה
- Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel, 1928 (ב' מהדורה). גיגר, Urschrift
- Glueck, Das Wort *hesed* im alttestamentlichen Sprachgebrauch, 1927. גליק, hesed
- Gray, Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-xxxix (ICC), 1913. גריי, ביאורו לישעיה
- Gressmann, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels, 1910. גרסמן, Geschichtsschreibung
- Gressmann, Der Messias, 1929. גרסמן, Messias
- Gressmann, Der Ursprung der Israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905. גרסמן, Ursprung
- Graf, Der Prophet Jeremia, 1862. גראף, ביאורו לירמיה
- Graetz, Emendationes in plerosque Sacrae Scripturae Veteris Testamenti libros, 1892—94. גראץ, Emendationes
- Graetz, Geschichte der Juden. גראץ, Geschichte
- Duhm, Das Buch Jeremia (KHAT), 1901. דוהם, ביאורו לירמיה
- Duhm, Das Buch Jesaja (GHAT), 1914. דוהם, ביאורו לישעיה
- Duhm, Israels Propheten, 1916. דוהם, Propheten
- Duhm, Theologie der Propheten, 1875. דוהם, Theologie

- Dürr, Ursprung und Ausbau der Israelitisch-jüdischen Hellandserwartung, 1925. **דיר, Ursprung**
- Dürr, Die Stellung des Propheten Ezechiel in der Israelitisch-jüdischen Apokalyptik, 1923. **דיר, Ezechiel**
- Dürr, Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c. 1 u. 10) in Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde, 1917. **דיר, Ezechiels Vision**
- Dürr, Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten, 1926. **דיר, Wollen u. Wirken**
- Hoffmann, Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese, 1902—3. **הופמן, Instanzen**
 בתרגום עברי של בארישנסקי: 3—1902.
 ראיות מכריעות נגד ולהיוון, תרפ"ח.
- Hölscher, Geschichte der Israelitischen Religion, 1922. **הלשר, Geschichte**
- Hölscher, Hesekiel, der Dichter und das Buch, 1924. **הלשר, Hesekiel**
- Hölscher, Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie, 1925. **הלשר, Ursprünge**
- Heermann, Ehe und Kinder des Propheten Hosea (ZAW, 1922, 287—312). **הרמן, ZAW, 1922**
- Herrmann, Ezechiel (KAT), 1924 **הרמן, ביאורו ליחזקאל**
- Herrmann, Ezechielstudien, 1908. **הרמן, Ezechielstudien**
- Herrnrich, Ezechielprobleme, 1932. **הרנטריך, Ezechielprobleme**
- Harford, Studies In the Book of Ezekiel, 1935. **הרפורד, Ezechiel**
- Harper, Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea (ICC), 1910. **הרפר, ביאורו לעמוס והושע**
- W. Weber, Der Prophet und sein Gott, 1925. **ובר, Prophet**
- Weiser, Die Profetie des Amos, BZAW, 1929. **וייזר, Amos**
- IZmmern-Winckler, Die Kellinschriften und das A. T., 1903. **וינקלר, KAT**

- Winckler, Kellinschriftliches Textbuch zum A. T., 1903. Textbuch, וינקלר
- Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 1907. ולהויזן, Geschichte
- Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, 1919. ולהויזן, Prolegomena
- Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, V: Die kleinen Propheten, 1898. ולהויזן, V, Skizzen
- Sellin, Das Zwölfprophetenbuch, מהדורה ב', זלין, ביאורו לתרי עשר
1930—1929.
- Sellin, Die israelitisch-jüdische Heilands- זלין,
erwartung, 1909. Heilandserwartung
- Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus, זלין, Prophetismus
drei Studien, 1912.
- Sellin, Israelitisch-jüdische Religionsge- זלין,
schichte, 1933. Religionsgeschichte
- טורטשינר, תעודות לכיש, מכתבים מימי ירמיהו טורטשינר, תעודות לכיש
הנביא, ת"ש.
- Torczyner, Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels, 1930. טורטשינר, Bundeslade
- Torrey, Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy, 1930. טורי, Pseudo-Ezekiel
- Torrey, The Second Isaiah, 1928. טורי, Sec. Isaiah
- טשרנוביץ (רב צעיר), תולדות ההלכה, תרצ"ה— טשרנוביץ, תולדות
תש"ג. ההלכה
- Jahn, Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt, 1905. יהן, Ezechiel
- Jeremias, Das A. T. im Lichte des alten Orients, 1916. ירמיאס, ATAO
- Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913. ירמיאס, HAG
- Löhr, Die Klagelieder des Jeremias (GHAT), להר, ביאורו לאיכה
1893 (מהדורה שניה — 1906).

Lods, Les prophètes d'Israël et le débuts du Judaïsme, 1935.	לודס, Les prophètes
Lewy, Forschungen zur alten Geschichte Vorderasiens, MVRG, 1924—1925.	לוי, Forschungen
Lietzmann, Der Weltheiland, 1909.	ליטצמן, Weltheiland
Lindblom, Die literarische Gattung der prophetischen Literatur, 1924.	לינדבלום, Gattung
Lindblom, Hosea literarisch untersucht, 1927.	לינדבלום, Hosea
Lindblom, Die Jesaja-Apokalypse., 1938.	לינדבלום, Jes.-Apokalypse
Lindblom, Micha literarisch untersucht, 1929.	לינדבלום, Micha
Mowinkel, Psalmenstudien (I—V), 1921—1924.	מובינקל, Psalmenstudien
Meinhold, Studien zur israelitischen Religionsgeschichte, B. I: Der heilige Rest, 1903.	מיינהולד, Rest
Mitchell, Haggai and Zechariah (ICC), 1937.	מיצ'ל, ביאורו לחגי וזכריה
Norden, Die Geburt des Kindes, 1924.	נורדן, Geburt
Nyberg, Studien zum Hoseabuche, 1935.	ניברג, Studien
J. Smith, The book of the Prophet Ezekiel, 1931.	סמית, Ezekiel
J. M. P. Smith, Micah, Zephaniah and Nahum (ICC), 1928.	סמית, ביאורו למיכה, צפניה, נחום
Smend, Der Prophet Ezechiel, 1880.	סמנד, ביאורו ליחזקאל
Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 1899.	סמנד, Lehrbuch
Abhandlungen... Baudissin zum 26. September 1917 überreicht, 1918.	ספר היובל לבוידיסין
Festschrift Georg Beer zum 70. Geburtstag, 1935.	ספר היובל לבייר
Sellinfestschrift, 1927.	ספר היובל לזלין
Alttestamentliche Studien Rudolf Kittel zum 60. Geburtstag dargebracht, 1913.	ספר היובל לקיטל

- Puukko, Jeremias Stellung zum Deuteronomium
 Volz, Der Prophet Jeremia (KAT), 1928.
 Volz, Der eschatologische Glaube im A. T. (ספר היובל לביר, ע' 72—87).
 Volz, Die Vorexillische Jahweprophetie und der Messias, 1897.
 פייגין, מסתרי העבר, מחקרים במקרא ובהסטוריה עתיקה, תש"ג.
 Procksch, Jesaia I (KAT), 1930.
 פירליס, איכה (הוצאת כהנא), תרצ"ב.
 Perles, Analecten zur Textkritik des Alten Testaments, Neue Folge, 1922.
 Zunz, Gesammelte Schriften, שלשה כרכים 1875—1876.
 קאסוטו, מאדם עד נח, פירוש על סדר בראשית, תש"ד.
 Köhler, Amos, 1917.
 Condamin, Le livre de Jérémie, 1936.
 Cossmann, Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten, BZAW, 1915.
 Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel, 1886.
 Cornill, Der israelitische Prophetismus, 1912.
 Kittel, Geschichte des Volkes Israel, I—II (1921—1922), III (1927—1929).
 Kuenen, The Prophets and Prophecy in Israel, 1877.
 קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל מראשיתו ועד חתימת המשנה, תרפ"ז.
 קמינקא, מחקרים במקרא ותלמוד ובספרות הרבנית, ספר א', תרצ"ח.
- פואוקו, ס' היובל לקיטל (ע' 126—153)
 פולץ, ביאורו לירמיה eschat. Glaube
 פולץ, Messias
 פייגין, מסתרי העבר
 פרוקש, ביאורו לישעיה פרלס, ביאורו לאיכה פרלס, Analecten
 צונץ, Ges. Schriften
 קאסוטו, מאדם עד נח
 קהלר, Amos
 קונדמן, ביאורו לירמיה קוסמן, Entwicklung
 קורניל, יחזקאל
 קורניל, Prophetismus
 קיטל, Geschichte
 קינן, Prophets
 קלוזנר, הרעיון המשיחי
 קמינקא, מחקרים

König, Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments, 1923.	קניג, Weissagungen
Caspari, Die israelitischen Propheten, 1914.	קספרי, Propheten
J. W. et Grace M. Crowfoot, Early Ivories from Samaria, 1938.	קרופוט, Ivories
Cramer, Amos. Versuch einer theologischen Interpretation, 1930.	קרמר, Amos
Kraetzschmar, Das Buch Ezechiel (GHAT), 1900.	קרצ'מר, ביאורו ליחזקאל
Robinson, Die zwölf kleinen Propheten (עד מיכה; HAT), 1928.	רובינסון, ביאורו להושע
Rudolph, Die Klagelieder, 1939.	רודולף, ביאורו לאיכה
Rothstein, Das Buch Ezechiel (HSAT), 1922.	רוטשטיין, Ezechiel
Rieger, Die Bedeutung der Geschichte für die Verkündigung des Amos und Hosea, 1929.	ריגר, Bedeutung
Staerk, Soter. Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem, 1933.	שטרק, Soter I
Staerk, Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen, 1938.	שטרק, Soter II
Staerk, Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten, 1908.	שטרק, Weltreich
Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi (I-III), 1907—1908.	שירר, Geschichte
Hans Schmidt, Die grossen Propheten (Die Schriften des A. T.), 1915.	שמידט, ביאורו לנביאים
Spiegel, Ezekiel or Pseudo-Ezekiel (HTR, 1931, 245—321).	שפיגל, HTR, 1931

ראשי תיבות

אמ"ת - איוב, משלי, תהלים. אע"פ - אף-על-פי. וכיו"ב - וכיוצא בזה.
חשמ"א - סי' חשמונאים א'. חשמ"ב - סי' חשמונאים ב'. כ"י - כתב יד, כתבי יד.
נ"ר - נביאים ראשונים. סה"נ, ססה"נ - ספירת הנוצרים. צ"ל - צריך להיות.
תנ"ר - תורה, נביאים ראשונים. תנר"ת - תורה, נביאים ראשונים, תהלים.

סימני מקורות התורה:

סי' - ספריהוה (J). ס"א - ספר אלהים (E). סי"א - ספר יהוה-אלהים (JE).
ס"ב - ספר כהנים (PC). ס"ד - ספר דברים (D).

הערות:

קיצורי שמות ספרי התנ"ך עיין כרך א', ע' י"ח.
במראי המקומות מן התנ"ך ומן הספרים החיצונים נסמנו רק הפרקים בסימן
ראשי תיבות. הסוקים באו בלי כל סימן.

AO — Der Alte Orient. A.T. — Altes Testament. BZAV — Beihefte zur ZAW. GHAT — Göttinger Handkommentar zum A.T. (ed. Nowack). HAT — Handbuch zum A.T. (ed. Eissfeldt). HSAT — Kautzsch, Die Heilige Schrift des A.T., 1922. HTR — Harvard Theological Review. ICC — The International Critical Commentary. JBL — Journal of Biblical Literature. KB — Keilinschriftliche Bibliothek. KAT — Kommentar zum A.T. (ed. Sellin). KHAT — Kurzer Handcommentar zum A.T. (ed. Marti). MVAG — Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. PJB — Palästinajahrbuch. TSK — Theologische Studien und Kritiken. ZAW — Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. ZS — Zeitschrift für Semitistik.

א. הספרות הנבואית הקלסית

באמצע המאה השמינית לפני ספּה"נ בקעה ועלתה מנבכי רוחה של האומה הישראלית יצירה דתית חדשה: נולדה הנבואה הספרותית או הקלסית. נבואה זו מנצנצת עם ערוב שמשו של מלכות אפרים, בימי ירבעם בן יואש. היא מופיעה באפרים וביהודה כמעט בזמן אחד. ראשוני נושאים הם עמוס והושע, האחרון בשלשלת הוא מלאכי. הנביאים החדשים האלה, הנביאים-הסופרים (הם „נביאים אחרונים” של המסורה)¹, פועלים במשך תקופה של שלש מאות שנה כמעט (מ 750 עד 450 לערך). תקופה זו היא תקופת הספרות הנבואית הקלסית. זמן פעולתם של הנביאים הקלסיים הוא זמן של מאורעות גורליים בחיי האומה. הם נבאים פורענות או חורבן למלכות אפרים, הם נבאים פורענות או חורבן למלכות יהודה. הם מנחמים ומעודדים בימי גלות בבל, הם מעוררים לפעולה ולתקומה בראשית בית שני. הם מוכיחים את העם תוכחה קשה ומרה. הם אנשי ריב ואנשי מדון לעמם, ויש שהם נרדפים ומוכים. אבל האומה צררה את דבריהם בצרור חייה. הם יוצרי הספרות הנבואית, שהאומה קדשה אותה ויחדה לה מקום ליד מורשת-קדומים — ליד תורת משה.

הנבואה הקלסית והנבואה העממית

הנבואה הספרותית הקלסית בתור תופעה היסטורית-תרבותית מושרשת באמונה הישראלית העממית, והיא טבועה במטבע הנבואה העממית. שקדמה לה. יש בנבואה זו מדות המעלות את שלשלת-היחש שלה עד הנבואה העברית-העתיקה, ה„פְּהִינִית”. כנבואה העתיקה כך גם נבואה זו היא מעלה אישית, ואין לה כל קשר למקדש ולפולחן. כמו כן מעורה נבואה זו בשירה.

¹ אנו קוראים לנביאים אלה „נביאים-סופרים”, לא ספני שפעלו רק באמצעות המלה הכתובה ולא ספני שלא היחה ספרות נבואית לפניהם, אלא ספני שדבריהם נשחמרו בידנו ב„ספרים” מיוחדים הנקראים על שמם, הם ספרי „נביאים אחרונים”, הכוללים ברובם המכריע דברי נבואה עם תערוכת מעשה מאד של ספור, כננווד ל„נביאים ראשונים”, שעיקרם ספור, שדברי נבואה קצרים משובצים בו. על השאלה, ספני מן נשחמרו ספרים כאלה דוקא מתקופה זו, נעמוד להלן (בסוף פרק זה).

כנבואה העתיקה. הנביאים-הסופרים הם לא רק חזנים ומוכיחים אלא גם משוררים. גם את תפקידה החברותי נחלה נבואה זו, אם גם בשנוי-צורה. מן הנבואה העתיקה ההיא. הנביא-הסופר הוא יורש הרואה-המנהיג הקדמון (עיין למעלה, כרך א', ע' 719). הנבואה הספרותית היא ביסודה העממי תופעה מנטית, למרות כל יחוד דמותה האידיאולוגית. המקרא מיחס גם לנביאים-הסופרים, כמו לנביאים העממיים, סגולה מנטית, על-שכלית, של ידיעת עתידות ונסתרות. וגם הם עצמם מאמינים בסגולתם זאת. הם נבאים לא רק על מאורעות היסטוריים כלליים, אלא הם מודיעים עתידות גם ליחידים, וכן הם קובעים למאורעות העתיד זמנים ומספרים². האמונה הזאת בערכה המנטי של הנבואה היתה מקור כח-השפעתה העממי, והיא שקבעה לה גם את מקומה ההיסטורי. בספרי הנביאים בקש העם מאז ועד היום הזה רמזים לעתידות ונסתרות. כל דור בקש בהם פתרונים לחידותיו. הנוצרים בקשו בהם רמזים למשיחם, המוסלמים — לנביאם. ואף עצם קיומה של נבואת-עתידות מהומנת שמש מופת ואות לקיומה של דת אלהית³. מלבד זה אנו מוצאים גם בתחומה של הנבואה הספרותית את עשיית הנפלאות, שטבועה היתה בישראל בייחוד במטבע מצרי. ישעיהו בן אמוץ, הגדול בין הנביאים הקלטיים, מתואר כעושה-נפלאות וכרופא-פלאים (יש' ז', יא; ל"ח, ז, כא; מ"ב כ', ז-יא).

² עיין נבואת עמוס לאמציה (עמ' ו', יו), ישעיהו לחזקיהו (יש' ל"ח, ב, ה; ל"ט, ה-ו), ירמיהו על בוא חנמאל אליו בדבר השדה (יר' ל"ב, ו-ח), לחנניה (כ"ח, טז-יז), לפשחור (כ', ד-ו), לצדקיהו, לאחב ולשמעיה (כ"ט, כא-כב, לב), לצדקיהו המלך (ל"ב, ד-ה; ל"ד, ג-ה; ל"ח, כא-כג), לעבד מלך (ל"ט, יז-יח), לברוך (מ"ה, ה). יחזקאל יודע פרטי עתידות, עיין יחז' י"ב, יב-יג; יז"ה, כ; כ"ד, טז-יח. זמנים מדויקים למאורעות עיין יש' ז', ח; מ"ו, יד; כ"א, טז; כ"ג, טו, יו; ל"ח, ה; יר' כ"ה, יא-יב; כ"ט, י (השווה זכ' א', יב; ז', ה; דנ' מ', ב, כד; דה"ב ל"ז, כא); יחז' כ"ט, יב. ירמיהו רואה את התקיימות דבר הנביא כסימן לנבואת אמת (כ"ח, ח-ט; ל"ב, ח; ל"ו, יט; מ"ד, כט-ל). ועיין יש' מ"א, כב-כג; מ"ג, ט-יב; מ"ד, ז-ח; מ"ה, כא; מ"ו, י; מ"ח, ג-ו. ישעיהו ידע, לפי המסורת, את כורש בשמו בימי חזקיהו (יש' מ"ד, כח; מ"ה, א).

³ באפולוגמיקה הנוצרית היה למופת מנבואת-העתידות ערך יסודי. גם חיאלונים וחוקרים בדורות האחרונים מענו לכשרון צפיית-העתידות העל-מבעית של הנביאים. עיין גנר מולוק (Tholuk) וחבריו: קינג, Prophets, ע' 88-331. ועיין על הויכוח החדש בענין כשרון הראייה של יחזקאל להלן בפרק על יחזקאל.

גם במדותיה הִי שְׂרָא לִיּוֹת המיוחדות מושרשת הנבואה הספרותית בנבואה העממית. גם הנביאים הקלסיים אינם נושאי סגולה „טבעית“, בעלי כוח מנטלי הטבוע בנפשם או בגופם. אין הם נביאים אלא בחסד-אלהים בכל שעה, ואין הם יודעים אלא מה שהאל מודיע או מראה להם. גם נבואתם אינה סגולת-מורשה משפחתית או שבטית אלא חסד אישי (עיין למעלה, כרך א', ע' 514). גם הנביאים-הסופרים אינם חכמי אותות, אין להם מסורת של אמצעים טכניים לגלות את רצון האלהים, אין הם נמנים עם החכמים, וגם אין הם שומעים חלום לפתור אותו (עיין שם, ע' 479 ואילך, 507 ואילך). גם הפלא של נביאי התקופה הזאת אינו אלא „אות“ לאמתת נבואתם (שם, 474). גם הנבואה הקלסית קשורה קשר מסוים בהתנבאות. היא כרוכה בתופעות אכסטטיות מסוימות. אבל גם היא אינה נתפסת כתוצאה של התנבאות ואכסטזה. עם התנבאות קבוצית אין לה כל קשר, ובתקופתה בודאי כבר לא היתה התנבאות קבוצית קיימת בישראל בכלל. אולם גם האכסטזה האישית, שהנבואה הספרותית כרוכה בה, אינה ממין האכסטזה הדלפית. הנביא המקראי בכלל, והנביא-הסופר ביחוד, הוא אישי, הוא מבצע את תפקידו הנבואי מתוך הכרת שלמות האני האישי, לא מתוך השתקעות והתבטלות בערפל אכסטטי-דבוקי. היא רואה מראות ושומע קולות מתוך אכסטזה חיונית. הוא נושא דברו מתוך פתוס ורגש נלהב. הוא מלביש את דברו לבוש פיוטי. הוא פועל בכח רוח האלהים. הוא אף נוהג לפעמים מנהגי „שגעון“ (עיין למעלה, כרך א', ע' 712; כרך ב', ע' 254). אבל אין הוא אחוז-דבוק, ואין הרוח מדבר מתוכו. הוא נבא בכח דבר האלהים, שהיה אליו ושאותו הוא מגיד (עיין כרך א', ע' 515—532, 709 ואילך; כרך ב', ע' 244 ואילך). בכל הבחינות האלה הנבואה הקלסית שותפת שתוף-שורש-ומהות בנבואה העממית הישראלית.

גם בתחום הנבואה הקלסית לא ה„אינספירציה“ אלא ההתגלות נחשבת איפוא למקור הַנְּנָבָא. הנבואה הקלסית ניוונה גם היא מן ההרגשה העממית הקדומה בקרבת האלהות לאדם וברשות, שניתנה לאדם „לראות“ אלהים. בכל המקרא כולו שלטת האמונה הזאת בהתגלות האל ומלאכיו לאדם. ולא עוד אלא שאמונה זו היא יסוד הנבואה לכל צורותיה. ההתנבאות האלילית נטתה להתקשר בדמוי הדבקות באלהי, בדמוי האַנְתוֹזִיאָמוֹס. הנבואה המקראית נכרכה, לעומת זה, דוקא בדמוי ההתגלות האלהית. דמוי זה הוא ביסודו עממית-מים, ויש בו מדה של הגשמה, אבל מתאים הוא בכל זאת יותר לאידיאה הישראלית היסודית (עיין כרך א', ע' 720—721). בציורי ההתגלות שבמקרא אנו מבחינים נטיה מתמדת כלפי ההתאצלות.

באגדות העתיקות (וביחוד בבר' א'—י"א) אנו מוצאים את האמונה בהתגלות האל ומלאכיו לעין בשר בהקיץ. בספורים מאוחרים יותר דמוי זה נדחה על ידי דמוי ההתגלות הנבואית, שהיא התגלות במראה או בחלום לעין רוחו של החוזה במצב־נפש נבואי (השוה שם, ע' 721). בחזון אליהו (מל"א י"ט) שני הדמויים כאילו נפתלים זה עם זה (ט—יב, יג—יד). אבל זהו הספור הנבואי האחרון על התגלות לעין בשר בהקיץ⁴. בספרי הנביאים האחרונים אין עוד התגלות בהקיץ. שולט דמוי ההתגלות הנבואית במראה או בחלום. אולם למרות התאצלות זו של אמונת ההתגלות, הרי היא מעורה בדמויי הנבואה העממית והאמונה העממית בכלל.

כנבואה הישראלית בכללה כך גם הנבואה הקלסית — ואולי ביחוד הנבואה הקלסית — היא בעיקר מהותה נבואה של יחית. הנביא אינו ממתין לשואלים בו. הוא פועל מעצמו, הוא שליח אלהים. האידיאה של הנביא־השליח היא אידיאה שרשית של האמונה הישראלית. מימות משה לא פסקה שלשלת הנביאים־השליחים מישראל. משה, הנביא־השליח הראשון, הוא אפוא גם אביהם של הנביאים הקלסיים. הנביאים הקלסיים מרגישים את עצמם חוליות בשלשלת הנביאים־השליחים שמימי קדם. עמוס, הנביא הראשון של התקופה, מזכיר בין חסדי ה' עם ישראל את הקמת הנביאים (עמ' ב', יא—יב). הוא מרגיש את עצמו אחד מן הנביאים, עבדי ה', שהאל גולה להם סודו ושדברו מכריחם להנבא (ג', ז—ח). אותו עצמו לקח האל מאחרי הצאן ואמר לו: לך הנבא אל עמי ישראל (ד', טו—טז).

הנבואה הקלסית עומדת איפוא גם היא, כנבואה העממית הישנה, על האמונה בבחירה הנבואית של עם ישראל. בישראל בחר ה', ובהם הקים ולהם שלח נביאים בכל דור. זהו חסד מיוחד לישראל. אידיאה זו היא גם רובד־השתין של אמונת הנביאים הקלסיים בהתגלות ה' אליהם. מקור התגלות זו הוא לא השפע האלהי הגנוז בטבע, ואין הנביא זוכה לה בכח סגולה טבעית אישית. הנביא הישראלי הוא צנור להתגלות האל בישראל, בספירה ההיסטורית המיוחדת של החסד הנבואי, שיצר לו האל עלי אדמות משנטע את דברו בישראל ומשגלה בו את שמו (השוה למעלה, כרך ב', ע' 115 ואילך). כל נביא מגשם את האידיאה של הבחירה הנבואית.

⁴ התגלות בהקיץ אנו מוצאים גם בס' יונה (ד', ט ואילך). אבל ס' יונה הוא קדום ונוצר בערך בזמן אחד עם אגדות אליהו (עיין למעלה, כרך ב', ע' 278 ואילך). התגלות בהקיץ אנו מוצאים גם בס' איוב (ל"ח, א' ואילך; מ"ב, א' ואילך). אבל גם ס' איוב הוא יצירה קדומה. ובכל אופן אין הוא טחון הספרות הנבואית.

את הצפיה לשליח אלהים. שורש נבואתו הוא איפוא היסטורי-לאומי. זוהי מסכת-היסוד של הנבואה הישראלית בכלל ושל הנבואה הספרותית בפרט בתור תופעה היסטורית, היינו: בתור תופעה, שהתגלמה בתחום תרבותי מסוים — ורק בו — במשך הרבה דורות. אין זו הרציפות, שאנו מבחינים במוסדותיה של המנטיקה. יסודה של רציפות זו יכולה להיות סגולה מתמדת של תופעה טבעית (מערה, עץ, מעין וכו') או של מקום מסוים (קבר, מקדש וכו') או קבע של אמצעים (גורל, ראיה באותות וכו') או של ארגון (של כהנים או אמנים), וכן להלן. הנבואה אינה קשורה בשום תופעה טבעית ובשום מקום מסוים, וכן אין היא קשורה באמצעים חיצוניים. אין היא ענין של למוד ותורת-מורשה. וגם סגולת-מורשה משפחתית או שבטית איננה. הנביאים נחלו ודאי דברים זה מזה. לנביא יש לפעמים גם תלמיד, שרוחו שורה עליו (יהושע, אלישע). אבל אין הנביאים שלשלת של מורים ותלמידים. אלהים מקים כל אחד מהם בהתגלות חדשה של חסדו. ואם היתה הנבואה בכל זאת תופעה רצופה, אין זה אלא בכחה של האמונה בשכינת הנבואה השורה על ישראל ובכחה של הצפיה לנביא-שליח. הנבואה היא חסד אישי, שמתממש בו חסד לאומי. הנבואה שבכל הדורות ניזונה מאמונה היסטורית-לאומית זו. וכאן יש לחפש גם את הפתרון לשאלה, מפני מה פסקה נבואה מישראל בראשית בית שני. הרקע ההיסטורי-הלאומי הזה של הנבואה הקלסית מעיד עדות ברורה ביותר על הקשר השרשי שבינה ובין האמונה הישראלית העממית.

ועם זה יש להטעים, שאף-על-פי שבנבואה הקלסית נשתמר משהו מישותה של המנטיקה ואף-על-פי שהיא קשורה קשר היסטורי בנבואה המנטית, הרי אין היא יכולה עוד להחשב לתופעה מנטית-בעצם. כי נבואה זו אינה נדרשת לבאים לשאול בה בשכר. אף על נביא קלסי אחד לא קפר, שנבא בשכר. אמציה אומר לעמוס: לך ברח אל ארץ יהודה ואכל שם לחם וגו' (עמ' ז, יב). אבל עמוס טוען, שהוא בוקר ובולס שקמים ולא נביא או בן נביא, שהנבואה היא לחמו (שם, יד). מיכה מדבר בזעם על הנביאים הנבאים בכסף, „הנשכים בשניהם” והמקדשים מלחמה על אשר „לא יתן על פיהם”; נביאים אלה הם בעיניו קוסמים (מיכה ב, ה—ז, יא). אמנם, מיכה מדבר על נביאי-שקר רודפי-בצע, ואין בדבריו משום משפט על הנבואה בשכר כשהיא לעצמה. כבר ראינו, שנביאים גדולים נבאו בשכר (עיין למעלה, כרך ב, ע' 249). הכהונה הרי הטילה את שכר פעולתה כמס על העם, ואף קדשה אותו. אין פלא, שגם איש-האלהים לא הרגיש בדרך כלל פגם בנטילת שכרו. ובכל זאת היתה הנבואה השליחית לפי עצם מהותה

ותעודתה תופעה חפשית ביותר, חפשית מכל זיקה לערכים חמריים. ומפני זה הרגישה הנבואה הישראלית בחירותה מן השכר ערובה להתגלמותה העליונה, ובנסילת שכר חשה כמין מיעוט-דמות. בתקופת הנבואה הקלסית היו בודאי נביאים (ולא רק נביאי-שקר מעין אלה, שמיכה שופך עליהם את זעמו), שקבלו לתומם מתנות מאת העם. אבל הנביאים הידועים לנו אינם נבאים בשכר, כאמור. הם שליחים, ורק שליחים, וגם אותן הנבואות מן המיוחסות להם, שיש בהן מטבע מנטי ושנאמרו ליחידים, הן נבואות הקשורות בתעודתם השליחית. מימות שמואל היו הנבואה השליחית והמנטית מעורות זו בזו. בתקופה שלנו כאילו נפרדו זו מעל זו. הנבואה כאילו שבה לקדמותה, לרמה של ימי משה ויהושע, שגם הם אינם נבאים בשכר.

הנבואה הקלסית והאמונה העממית

הנבואה הישראלית, באשר היא שליחית בהיותה הפנימית, קשורה קשר אורגני באידיאולוגיה דתית-מוסרית. הנביא הישראלי הוא לא רק מנטיקן. בזה נבדלת נבואה זו בכל הדורות מן המנטיקה: היא נושאת אידיאה, ובשמה היא נלחמת, דורשת, מוכיחה. הנבואה הישראלית נבוקה מן האידיאה הדתית, שנתגלתה בעם ישראל, והיא פעלה בכחה של אידיאה זו ושמרה את משמרתה. משהתרחשה המהפכה הדתית בחיי שבטי ישראל, נבראה אותה הספירה המיוחדת של התגלות ה', שהקימה מזמן לזמן נביאים-שליחים, ששמשו שופטים ומנהיגים לעם. ישראל נעשה עם-הנבואה. האידיאה הדתית, שזרע הנביא-השליח הראשון בישראל, הפרתה את חייו, ובכחה נעשתה תרבות העם תרבות מונותאיסטית. ומקרקעה של אמונה עממית זו ניוונה הנבואה. מימות משה ועד עמוס היתה הנבואה בטויה החי ביותר של האמונה העממית, וגם הנבואה עצמה היתה בתקופה זו עממית. בנבואה הקלסית האמונה הישראלית מגיעה לשיא חדש. הנבואה החדשה הוגה רעיונות, שאמונת התקופה הקודמת לא הגיעה אליהם. ועתה מתהווה מעין קרע בין הנבואה ובין האמונה העממית. האידיאות החדשות אינן נעשות מיד נחלת העם, במשך דורות אחדים חוג השפעתן מצומצם. האמונה העממית (או העממית-הכהנית) מתפתחת בתקופה זו מתוך עצמה, כמו שכבר הטעמנו כמה פעמים, ללא השפעה מצד הנבואה הספרותית. הקרע הזה מוליד נגוד עצום. התוכחה הנבואית נעשית קשה וחריפה ביותר. והעם או המלך מגיבים לפרקים ברדיפות.

אולם האידיאות החדשות של הנבואה הקלסית נבעו באמת אף הן

מתוך-תוכה של האמונה הישראלית. הנבואה הקלסית אינה שוללת באמת את האמונה העממית, היא רק מתרוממת ממעל לה. שותפת היא עמה במסד. היא צמרת העולה מגזעה. היא גדלה בספירה של האמונה העממית, ושרשיה עולים עד ימי ראשית בצנוצה של האידיאה הישראלית. מן האמונה העממית קבלה את יסודי אמונותיה, ועליהם בנתה את עולמה החדש.

מן האמונה העממית קבלה הנבואה הקלסית את רעיון היחוד, את האמונה באל אחד בורא העולם, מלך העולם ושופט העולם. ראינו כבר, שאלו הן אידיאות של האמונה העממית העתיקה ביותר ואינן חדושם של הנביאים, כדעה הרווחת במדע המקראי. הנבואה חיה ויוצרת בחלל-עולמה של האידיאה הישראלית השרשית: של הסכיה האינטואיטיבית, הבלתי-הגויה, החוזה את האלהות כהויה לא-מיתולוגית ולא-מגית, כרצון-יוצר עליון על כל חוק ומערכה. את חלל-העולם הזה לא יצרה הנבואה הקלסית; היא נולדה בתוכו. אין היא יודעת לא מיתוס עממי או כהני ולא פולחן מגי. אין היא נלחמת לא במיתוס ולא במגיה, שהם גופה של האלילות האמתית. את האלילות האמתית אין היא מכירה, ואין היא נפתלת עמה. היא גדלה בעם, שהאלילות נכרתה מקרב זה מאות שנים. אלא שהנבואה מעלה את אמונת-היחוד של העם לשיא חדש.

מן האמונה העממית נחלה הנבואה הקלסית גם את יסודי השקפותיה ההיסטוריות והמוסריות. האל הוא אלהי כל העולם, אבל הוא נודע רק לישראל. ישראל הוא הספירה המיוחדת של התגלות חסדו, בישראל הודיע את שמו, בישראל עשה אותות ומופתים, לישראל נתן את מתנת הנבואה. ישראל הוא קודש, ארצו קדושה, במקדשו שכן ה'. ארץ הגויים היא גם לפי תפיסת הנביאים „אדמה טמאה“. הקשר השרשי בין הנבואה הספרותית ובין האמונה העממית ניכר ביחוד באמונות אלה. יסוד מוסד הוא גם לנביאים, שהאל אינו פוקד על העמים את חטא האלילות: האלילות היא חטא לישראל ולא לגויים. את הגויים הוא שופט רק על חטאים מוסריים. הנביאים נבאים גם על הגויים. אבל הם נשלו רק לישראל. ורק בישראל מתגשמת תעודתם (עיין כרך א', ע' 727, 729). על נבואות-הגויים עיין בפרק זה להלן). את ישראל רואים גם הנביאים כקבוצה, שהוטלה עליו חובה דתית ומוסרית בברית מיוחדת, שנכרתה בינו ובין האל בימי קדם. ברית זו (והחסדים ההיסטוריים, שהיו קשורים בה) היא מקור החובה של ישראל להיות נאמן לה, לבדו ולהשמר מחטא האלילות. אבל היא גם מקור החובה המוסרית המיוחדת המוטלת עליו. גם הנביאים מבססים את דרישתם המוסרית בסוס היסטורי לאומי, כאמונה העממית.

מן האמונה העממית קבלה הנבואה הקלסית גם את הלך-הרוח האסכטולוגי, שהיה טבוע באמונה הישראלית מראשיתה. בתקופת מלחמות ארם נולדה האסכטולוגיה החדשה, שהנבואה הקלסית ירשה ממנה כמה גופי רעיונות (עיין כרך ב', ע' 287—293. על האסכטולוגיה הישראלית עיין ביחוד להלן בנספח).

הקשר השרשי הזה שבין הנבואה הקלסית ובין האמונה העממית מתבטא בשתוף השם „יהוה“. הנביאים אינם מבשרי „אל חדש“, אינם טוענים לתפיסה חדשה של האלהות, שונה מזו של האמונה העממית. יחסם אל האמונה העממית אינו דומה ליחס אנשי החכמה והמסתורין בעולם האלילי אל אמונת העם (עיין כרך א', ע' 610—611). הנביאים נבאים בשם אלהי ישראל, אלהי העם. האגדה ההיסטורית העממית היא יסוד „דעת אלהים“ שלהם. השם „יהוה“ המסמל את יחודה הדתי של האומה הישראלית בכל הדורות, מסמל גם את יחודה של הנבואה הספרותית.

התורה הדתית-המוסרית החדשה

אולם ביצירתם של הנביאים עלתה האמונה הישראלית לדרגה חדשה. הנביאים הגו ראשונה את תורת עליונות המוסר. הם הביעו את הרעיון, שהדרישה הדתית האמתית, שהאל דורש מאת האדם, היא לא פולחנית אלא מוסרית. תורה זו רואה את הטוב המוסרי כהגשמת רצונו של האל עלי אדמות. מתבטאה בה גם שלילת עליונותו של הפולחן, שלילת ערכו העצמי, המיתולוגי-המגי, העל-אלהי. על יסודה ומשמעותה של תורה זו עוד נעמוד להלן (בפרק על עמוס). הביע אותה ראשונה עמוס, ואחריו ישעיהו, מיכה, ירמיהו, ישעיהו השני, זכריהו (א'—ח'). בסגנון מיוחד אנו מוצאים אותה אצל הושע. אולם גם בדברי הנביאים, שלא הביעו אותה בפירוש, רשומה נכר. היא נעשתה במשך הזמן אידיאה יסודית של האמונה הישראלית.

בתורת עליונות המוסר קשורה התוכחה החדשה של הנביאים. בתוכחה זו נקבע למוסר ערך של גורם היסטורי מכריע. לפי ההשקפה השלטת בתנ"ך גורל עם ישראל נחתך על-ידי הגורם הדתי: חטא האלילות עשוי להביא עליו חורבן. אולם הנביאים הגו את הרעיון, שהקלקלה המוסרית היא גורם היסטורי-לאומי, שעתיד להכריע בגורל ישראל. ולא עוד אלא שהם מעריכים הערכה חדשה את המוסר הסוציאלי. לא רק שפיכות-דמים וגלוי-עריות עשויים להמיט חורבן על חברה, אלא גם הפרת

הצדק, עושק הדל וכו'. הנביאים קובעים לגורם המוסרי מקום גם בחזון אחרית-הימים.

בהלך-רוח דתי-מוסרי זה כרוכה השקפתם של הנביאים על המדינה. על החברה ועל התרבות. לא כל הנביאים, אבל כמה מהם שוללים את מדינת-הכח, את התרבות הצבאית, את הבטחון במבצרים, בגבורים, בסוס ורכב, את המלחמה. מלכות הצדק — זהו האידיאל המדיני שלהם. ועם זה הם שוללים גם את תרבות-המותרות: היכלות ועושר ורדיפה אחרי התענוגות. אין להם „אידיאל נומדי“, כמו שסבורים רבים מן החוקרים. האידיאל החברתי שלהם הוא: חיי-אכרים, חיי תום וענוה, עבודה ושלוה, אמונה ובטחון באלהים. את התגשמות האידיאל הדתי-המדיני-החברתי הזה הם רואים בחזון באחרית-הימים. על שרשי השקפות אלה באמונה העממית נעמוד להלן (עיין ביחוד הפרק על ישעיהו).

הנביאים יצרו יצירה חדשה את חזון אחרית-הימים. „יום ה'“ של האמונה העממית היה יום של נצחון על האויבים (עיין למעלה, כרך ב', ע' 291—293, ולהלן בפרק זה). הנביאים טבעו אותו במטבע של יום-שפטים, שבו יפקוד ה' גם על ישראל וגם על אויביו את עוונותיהם. ישראל ישפט לא רק על חטא האלילות אלא גם על הקלקלה המוסרית. המשפט על הרשעים של ס' תהלים נהפך בחזון הנביאים למשפט אסכטולוגי, שעתיד להתבצע על רקע מאורעות היסטוריים כבירים. מישאל תנצל „שארית“ — הנאמנים והצדיקים. ואז תקום מלכות-האלהים של אחרית-הימים.

הנבואה הקלסית היא שהגתה ראשונה את האידיאה, שבאחרית-הימים עתידה האלילות להבטל. גם אידיאה זו אין אנו מוצאים אצל כל הנביאים. אבל רווחת היא בספרות הנבואית. את האוניברסליזמוס העתיק טבעו הנביאים במטבע חדש — אסכטולוגי. האידיאה העתיקה על שלטון אמונת-היחוד בעולם בראשית-הימים הושלמה על-ידי החזון הנבואי שאמונת-היחוד עתידה לשלוט בעולם באחרית-הימים, בזה קשור גם החזון על מלכות-השלוה של עתיד לבוא.

בנבואה הקלסית עלו איפוא הדמויים ישראל, ארץ-ישראל, ירושלים, בית-הבכירה, בית-דוד למדרגת סמלים דתיים-לאומיים-עולמיים. הדמויים האלה היו בשעת התהוותם גבושיה לאומיים של אמונת ה', קלפה לאומית של הויה דתית-עולמית במהותה. באמונה העתיקה הובעה המהות העולמית באידיאה של שלטון אמונת-היחוד בראשית-הימים: לישראל נתנה אמונת-היחוד העולמית הקדומה למורשה לאומית. אולם מכיון

שאחרי כן נתיחד החסד לישראל לבדו, היה הצמצום הלאומי של האמונה העתיקה יסודי וממשי. הנביאים החדשים קימו וקבלו את הסמלים הלאומיים. הם אינם „אזרחי עולם“ כלל וכלל. ישראל עומד במרכז עולמם, ירושלים היא עיר קדשם וסמל תקותם, מלכות בית-דוד — זוהר חנוּמם. אולם החזון האסכולוגי החדש על תשובת העמים לה' באחרית-הימים טבע את הסמלים הלאומיים עצמם במטבע עולמי. ישראל הוא בחר אלהים באשר הוא ישראל, אבל הוא נבחר גם להיות „לאור גוים“. ההיסטוריה הלאומית של עם זה היא גם היסטוריה עולמית. בה התגשם מלכות-האלהים על כל העמים. החזון החדש העלה את הסמלים הלאומיים למדרגת סמלים אוניברסליים, סמלי-עד, ששום חורבן לא יכול היה לשלוט בהם. חזון זה כלל תיאודיציה חדשה, שלגורם המוסרי נתן בה מקום של גורם מכריע. הוא כלל אמונה עצומה בנצחון הטוב עלי אדמות. הנבואה הקלסית יצרה את האידיאה של ההיסטוריה העולמית, של מלכות האלהים כמלכות אחת הכוללת את כל העמים. על התפתחות האידיאה הזאת עד הספרות האפוקליפטית עיין בפרק זה להלן.

שרשים ספרותיים

אולם לא רק באמונותיה וחזיונותיה אלא גם בבחינה ספרותית ופיוטית מושרשת היא הנבואה הקלסית בתרבות האומה הישראלית. הנבואה הקלסית אינה ראשית גם בבחינה ספרותית וצורתית. הנביאים הקלסיים אינם מיני משוררים פרימיטיביים, „טבעיים“. הם בעלי השכלה ספרותית. הם משתמשים במליצה פיוטית, שנוצרה לפניהם. הם עצמם מחדשים ויוצרים, אבל הם גם ירשו ירושה מן הדורות הקודמים. יש בספרות הנבואית מליצות, ששרשן עולה עד השירה הכנענית העתיקה. בחינת הספרות הנבואית מראה לנו, שהשכלת הנביאים יש בה יסודות שונים. רובם ככולם משתמשים במוטיבים מן המסורת הספורית שבספרות התורה. רבים מהם מזכירים גם את ספרות התורה החוקית. מיוחדים בבחינה זו הם ספרי ירמיהו ויחזקאל: סי' ירמיה ארוג כולו על מסכת סי' דברים, סי' יחזקאל — על מסכת סי' הכהנים. הנביאים יודעים את הספרות המזמורית, והם משתמשים במליצותיה. יש נביאים, שהם גופם מחברים מזמורים לפי טופס ספרותי מגובש וקבוע (עיין ביחוד על ירמיהו). הנביאים יודעים את ספרות החכמה. בכמה מהם אנו מבחינים מגע ברור עם משלי החכמה או עם ספרי ספרות החכמה. יש נביאים המשתמשים גם במשל הספורי (ישעיהו וביחוד-יחזקאל).

אולם ספרות הנבואה הקלסית אינה ראשית גם עד כמה שהיא ספרות נבואית. היתה ספרות נבואית לפניה, והיא נחלה ממנה נחלה גם בבחינת הצורה וגם בבחינת התוכן. הנבואה המנטית העתיקה היתה מעורה מאז בשירה. הדבור הנבואי היה דבור ריתמי, חגיגי, וקשור היה בפתוס פיוטי. הצורה הפיוטית הזאת של הדבור הנבואי, שבה נתלבש דבר האלהים, נחשבה פרי-רוח-האלהים, שהתגלות הנבואית משרה על הנביא. את הצורה הזאת נחלה הנבואה הקלסית. מלבד זה נתגבשה הנבואה מימי קדם ביצירות ספרותיות, שהתנחלו מדור לדור וגם הועלו על הכתב. היצירה הנבואית, כיצירה השיירת הישראלית בכללה, קרובה היתה גם היא לשיירת המושלים העתיקה, ומעורה היתה בה. בשירי בלעם, שהם שירי מושל ונבואות חזוה, ניתנה לנו דוגמה מובהקת של שתוף התחומים. יצירות נבואיות-שיירות ממין זה הן גם ברכות יעקב ומשה, ובבחינה ידועה גם שיירת-הים ושיירת-דבורה (עיין למעלה, כרך ב', ע' 144–146, 196–200). בספרי הנביאים נשתמר זכר לשורשי-יצירה עתיק זה (עיין על זה להלן). כמו כן קיימת היתה ספרות נבואית שלמה, בשיר ובפרוזה, שנתיחסה לאבות, למשה וליהושע ושכללה נבואות ודברי תוכחה (עיין למעלה, שם, ע' 150–153, 197–198, 287–290). דברי נבואה ותוכחה אנו מוצאים גם בספרי-הקורות המקראיים, וגם דברים אלו ומעין אלו הועלו על הכתב בתקופה שלפני הנבואה הקלסית. הנביאים הקלסיים ממשיכים את שלשלת היצירה הנבואית הזאת. על שאלת ראשיתה של הספרות הנבואית עוד נעמוד להלן.

היצירה החדשה והמסבות ההיסטוריות

מפני מה נולדה הנבואה הקלסית דוקא בתקופה זו? הנבואה הקלסית היא התגלות של כח-יצירה מקורי, שלבאר אותו באמת אין אנו יכולים. שרשיה הראשונים של היצירה האנושית הם מכבשונו של עולם. אין אנו יודעים, מפני מה נולדו בתקופה זו דוקא אידיאות חדשות אלה, מפני מה נתגלה אז בישראל כח זה של חזון נשגב ושל יצירה פיוטית-נבואית נפלאה. עמוס או ישעיהו אינם מתבארים מתוך מסבות היסטוריות בלבד. ועם זה ברור, שהנבואה הקלסית נולדה גם היא בסביבה היסטורית מסוימת, ויש לה שרשים בתרבות העם הישראלי ובקורותיו. היא מושרשת, כמו שראינו, באידיאה הישראלית, באמונות העממיות הישראליות, בנבואה העממית וכו'. וכן היא מושרשת בספרות הפיוטית, הספורית, המשפטית, הנבואית, שקדמה לה. בבחינה זו אנו יכולים ל"באר" אותה. מלבד זה עד כמה שהיא נושאת דברה על קורות ישראל והעולם באותה

תקופה ועד כמה שהיא מקבלת השפעה מן הקורות האלה, נתונה היא שוב לביאור היסטורי. משום כך יש בה יסוד מסויים, שניתן להתבאר מתוך מסבות התקופה, ובבחינה זו יכולים אנו גם לבאר את ראשיתה מתוך מסבות הזמן. מדה אפינית ביותר של הנבואה הקלסית היא התוכחה הנמרצה, שבה היא פותחת ושאותה היא משמיעה כל הימים. הנעימה החדשה שבה היא התוכחה על הקלקלה החברתית. בתוכחה זו אנו מכירים את חותם הזמן. בדברי שלשה נביאים המתנבאים בראשית התקופה — עמוס, ישעיהו, מיכה — יש מוטיב מעמדי מובהק. הנגוד המשתקף בתוכחתם אינו נגוד בין „צדיקים” ובין „רשעים”, כמו בספרות החכמתית והמזמורית. הם מוכיחים את בני דורם על עוות-דין, עושק, נשול עניים. אבל מתוך דבריהם אנו מכירים, שאין אלו חטאים ספורדיים, מעשי-פשע רגילים של התקיפים נגד הכושלים, אלא פשעים הפוגעים בהמוני בני אדם. את מעמד השרים והעשירים הם מאשימים בנישול המוני העם מנחלתם והורדתם לדרגת רשים חסרי-כל. ועם זה הם מאשימים את המעמד השליט גם בחיים של הוללות פרועה. באופן מיוחד משתקף המצב הזה גם בדברי הנביא הרביעי, שנתנבא באותו הפרק — הושע (עייין בפרק עליו). נושא התוכחה של הנביאים האלה היא איפוא קלקלה חברתית מיוחדת במינה, תופעה חדשה, שלא היתה עוד כמות. באותו הזמן נתגלה בישראל תהליך של התפרדות חברתית, שפגע בהמוני עם. נתגלה שדוד-מערכות חברות, שהיה קשור בקלקלה מוסרית ושהיתה כבושה בו גם סכנה לאומית. המבנה הסוציאלי של שבטי ישראל בימי קדם, כפי שהוא משתקף בתורה, הוא פטריארכלי ביסודו. יש פלוג מעמדי מסויים, יש בני חורין, ויש עבדים, יש עשירים, ויש עניים, יש גם מעמד מיוחד של „גרים”, בני נכר עניים, שאין להם זכות אזרחות ישראלית. אבל לרוב העם יש זכויות יסוד של שויון. העם הוא ברובו המכריע עם של אכרים (או רועים-אכרים). הרכוש היסודי היא האדמה. והאדמה היא נחלת המשפחה והשבט. המקור הראשי של הרכוש הקרקעי היא הנחלה המשפחתית, נחלת אבות. יש משפט גאולה השומר על העקרון הזה של קניין-הקרקע המשפחתי. הנהגת השבטים לעריהם ולכפריהם נתונה בידי ראשי בתי-האבות — ה„זקנים”. בידיהם גם המשפט. בשלטון זה יש חלק גם לעם כולו.

עם ייסוד המלוכה בא שנוי עצום, שהשפעתו על מבנה החברה הישראלית נתגלתה ברבות הימים. עם המלוכה נוצר מעמד חדש: מעמד השרים, פקידי המלך, שרים אורחיים ושרי-צבא. השירות למלך היה מקור חדש של רכישת רכוש. זכות המלך להפקיע קרקעות היתה מקור חדש גם

לרכישת קרקע, מחוץ לזכות העתיקה של הנחלה. נוצר מעמד אריסטוקרטי חדש, לא-פטריארכלי (השוה כרך ב', ע' 214—218, 566—567). והנה נראה, שהמעמד הזה התחיל ממלא בתקופת מלחמות ארם תפקיד גורלי. מלחמות ארם נמשכו יותר ממאה שנים, ונעשו כבדות ביותר החל מימי אחאב (854—875), ונסתיימו רק בימי ירבעם בן יואש (784—744). אלה לא היו מלחמות כבוש והתבססות, כמלחמות דורות יהושע והשופטים, ולא מלחמות גבורה ושלטון, כמלחמות דוד. אלה היו מלחמות-דלדול כבדות ויגעות. המלחמות רוששו את העם. וכמו תמיד, היו אנשים, שנתעשרו מן האסון הלאומי. הופיעו עשירי-מלחמה, כנראה, רובם מבני מעמדה-השרים השליט. המונים היו מוכרחים למכור את אדמתם או את בתיהם. רבים היו מוכרחים גם לשעבד את גופם למלואים או לתקיפים. נתהווה פלוג קשה ביותר. המון של דלים חסרי כל, מצד זה, ומועט של שרים-עשירים, מצד זה. על הרעב, הבצורת, המגפה, ההרג והשב, שאכלו את ישראל באותה תקופה (עמ' ד', ו-יא), נוספה הרעה הגדולה ביותר: ההרס החברותי, דלדול המוני עם, התנוונות המעמד העליון מתוך עושר מופרז וחיי הוללות. הקלקלה פגעה גם באפרים וגם ביהודה.

אנשי-רוח ראו בוועה את המתרחש. הזה העם, אשר ה' הוציא ממצרים, הנחילו ארץ ונתן לו תורת צדק ומשפט? נראה היה, שעוד מעט, ומעמד העשירים הוא שינחל את אדמת ה' ויתננה ביין ובשכר. הקרע בין האידיאל ובין המציאות נעשה עתה עמוק ביותר. ההתנוונות הזאת העלתה את התוכחה הנבואית ללהב-אש. הקלקלה החברותית נמשכה גם בימי ירבעם בן יואש, אחרי הנצחון על ארם, ואולי עוד גברה. הנצחון היה בעיני הדור אות לחסד ה'. חגגו במקדשים בזבחים ובהמון שירים. הפולחן הרועש הסיח את הלב מן הזוועה החברותית-המוסרית. העם כאילו לא הרגיש, שהחיים האלה, וגם החגים והזבחים האלה, הם מרי והפרת-ברית וחלול שם ה'. בחוגי הנביאים גברה ונתעמקה הרגשת הזעם המוסרי. הנביאים החדשים היו לה לפה. ודאי, התוכחה המוסרית הזאת, ובכללה — ההערכה החדשה של הפולחן, אינה מתבארת כולה מכאן. בה מנצנצת אידיאה דתית-מוסרית חדשה המושרשת בתפיסת-העולם הישראלית. אבל הזעם המוסרי, שנולד מתוך ההסתכלות בקלקלה החברותית, שגברה בימים ההם, הוא שחשף והעלה אותה ממעמקים.

מה היו ממדיה ותוצאותיה הלאומיות של הקלקלה החברותית ההיא? נראה, שלידי שואה לאומית לא הגיעו הדברים. אמנם, על מדינת הצפון אין אנו יכולים לשפוט, כי ההיסטוריה של מדינת הצפון נפסקה עוד מעט

על-ידי הכבוש האשורי והגלות. אבל מתולדות יהודה יכולים לנו ללמוד, שהאומה גברה על הרעה וניצלה מן הסכנה. קודם כל יש לזכור, שבס' מלכים לא נפקדה הקלקלה החברותית הזאת כלל. זה מראה, שממדיה לא היו בכל זאת לאומיים. הרעה פגעה בחוגים רחבים, אבל לא ברוב העם. מדברי הנביאים החל מצפניה נמצאנו למדים, שנישול ההמונים נפסק עוד מעט. צפניה, ירמיהו, יחזקאל אינם מזכירים עוד את התופעה הזאת (עיין בפרקים עליהם). החברה הישראלית גברה איפוא על הקלקלה, ואולי — בסיוע השפעת הנביאים ונאמניהם. אבל החוש הנבואי הרגיש ברע הנולד. ומן הוצע הנבואי נוצרו אידיאות דתיות-מוסריות חדשות, ערכים נצחיים של האמונה הישראלית.

תקופתם של „נביאים אחרונים“

המסורת המקראית מיחסת את כל קגבש הנבואה הקלסית, היינו — את ספרי „נביאים אחרונים“, לארבעה עשר נביאים, מעמוס עד מלאכי, ששמותיהם נזכרו בכתבות שבראשי הספרים וגם בתוך הספרים עצמם. הבקורת מוכיחה, שמסורת זו בפרטיה אינה מדויקת. אין ספק, שבכמה מן הספרים עלו גם דברי נביאים אלמונים. כך, למשל, אין ספק, שיש' מ'—ס"ו אינם לישעיהו בן אמוץ או שזכ' ט'—י"ד אינם לבעל זכ' א'—ח'. אבל השאלה היא, אם יש לראות מסורת זו בכללה כהיסטורית, היינו: אם הזמן שבין עמוס למלאכי הוא באמת תקופת יצירתה של הספרות הנבואית הקלסית כולה, ואם יש, ביחוד, לראות את אמצע המאה החמישית כסופה של תקופה זו. דעה רווחת היא, שקביעת סוף התקופה אינה נכונה ושבספרות הנבואית נשתקעו הרבה נבואות מימי סוף תקופת פרס ותקופת יון, היינו: מן המאה הרביעית, השלישית ואף השנייה לפני ספיה. בפרטי הדברים הדעות חלוקות. אבל רוב החוקרים מיחסים לזמן שלאחרי מלאכי את יואל, חבקוק, זכריה ט'—י"ד, וכן את יש' כ"ד—כ"ו וקטעים שונים מספרי הנביאים הנחשבים להוספות מאוחרות. בנבואות אלה (שיש' חושבים כמה מהן לעבודי נבואות עתיקות יותר) מוצאים רמזים למאורעות, שארעו בימי אחרוני מלכי פרס, בימי אלכסנדר מוקדון ויורשיו או גם בימי החשמונאים⁶. הנבואות שבספרים אלה הן כאילו קרובות בסגנון הספרותי ליצירה הנבואית

⁶ יונה אינו סן המנין, כמוכן. ס' יונת אינו אלא ספור נבואי.

⁶ כך ולהיוון, קינן, שמרה, פרטי, דוהם, בודה וחבריהם ותלמידיהם מן העמים ומישראל.

המאוחרת — האפוקליפטיקה (הגליונית). הרקע ההיסטורי שלהן מעורפל. אין קשר ריאלי עם מאורעות זמן מסוים. בכמה מהן יש חזונות סמליים מעין אלה שבספרות האפוקליפטית. מפני זה יש לראותן כנבואות מאוחרות. לפי דעה זו לא חל הפסק ביצירה הנבואית. סופה של הנבואה הקלסית נעוץ באפוקליפטיקה. האפוקליפטיקה היא המשכה הרצוף של הנבואה הקלסית. ספרי „נביאים אחרונים“ נתגבשו רק במאה הרביעית ולא נחתמו לגמרי גם אחרי כן, והרבה יצירות של הדורות ההם נקלטו בהם.⁷

הנבואה והאפוקליפטיקה

כדי לקבוע את זמן יצירתו של מגבש הנבואה הקלסית, עלינו לבחון אותו קודם כל מצד המטבע הספרותי ולברר, אם יש בו באמת נבואות בסגנון אפוקליפטי.

מהי מדתה המיוחדת של הספרות האפוקליפטית? כבר נסו להעמיד את יחודו של החזון האפוקליפטי על שמוש בסממני-נבואה מלאכותיים, הסתרת פנים ועילום-שם, נטיה לסודי, לסמלי, לקבע של מספרים, שמוש בדמויים מיתולוגיים, סכייה קוסמולוגית, קביעת תקופות ומועדים, תורת שני העולמות, צפיה לאחרית הימים ועוד. ואמנם, מדות אלה מצויות בספרות הגליונית, אבל אין הן כוללות ומשותפות לכל יצירה גליונית. ועדיין שאלה היא, מהי מדתה המהותית הכוללת של ספרות זו. המבוכה השוררת כאן ודאי היא שגרמה לכך, שמצאו חזונות אפוקליפטיים במגבש הנבואי הקלסי. אבל אם נמצה את מדתה של היצירה האפוקליפטית, נראה תופעה מופלאה: באמת אין אף גביש אפוקליפטי אחד בספרות הנבואית הקלסית.

מדת-היטוד של האפוקליפטיקה היא אפיה המנטי-המחקרית. הנביא הישראלי הקלסי הוא בעיקר וקודם-כל שליח. הוא אינו בא לגלות נסתרות, אלא תפקידו להביא את דבר-האלהים לאדם — לצוות או להוכיח. הנביא הישראלי יודע גם את „סוד“ האלהים. הוא יודע ומגלה את העתיד.

⁷ מיוחדת במינה היא השקפתו של טורי, שיש' מ'—ט"ח וס' יחזקאל הם טיפירת המאה הרביעית והשלישית. טורי פוען נמרצות נגד הדעה המקובלת, שימי בית שני הם ימי ירידה והתנוונות ליצירה העברית. הוא שולל בכלל את קביעת החומיה של ה„תקופה הנבואית“. ובכל אופן קביעת סוף נבואה בראשית בית שני אינה, לדעתו, אלא דמיון שוא. היצירה הנבואית שנשנה בלי הפסק עד תקופה הספרות החיצונית ועד בכלל. עיין: טורי, Sec. Isaiah, ע' 85 ואילך, וכן ספרו על יחזקאל. על טענותיו של טורי עיין להלן בפרק על יחזקאל.

וכן הוא רואה „מראות אלהים“, הוא רואה סמלים ומבאר אותם (מיכיהו בן ימלה, עמוס, ישעיהו ועוד). אבל הנסתרות והמראות הם כמין מסגרת לדבריו, טפל לשליחותו, לבוש ולוית-הוד. לא כן האפוקליפטיקן. החווה האפוקליפטי בא לגלות נסתרות, הוא מביא בידו מין מדע של מסתורין. הוא „מבין“ בנבואות קדומות, הוא צופה בקורות זמנים, והוא רוצה לחשוף את סודם ולגלותו לבני אדם. גלוי נסתרות הוא באפוקליפטיקה יסוד ועיקר. כשמה כן היא: „אפוקליפסה“ ענינה גלוי.

המגמה הזאת לגלוי נסתרות נתגלמה ביצירת שני סוגי „גלויים“: גלויי מסתרי העולם וגלויי מסתרי הזמנים. מבחינים אפוקליפסות קוסמולוגיות ואפוקליפסות היסטוריות. יש שהחווה עובר ותר בעולמות העליונים ורואה את מסתרי הבריאה. הוא צופה ב„היכלות“, רואה חדרי גן עדן וגיהנום וכד' וכד', ויש שהוא צופה בכבשונם של זמנים, רואה דור דור וקורותיו, סוקר מועדים מראשית ועד אחרית, ואת סוד המראות הוא מגלה לבני אדם. לשני סוגים אלה גם יחד אפייני המומנט של תיור (במקום) והסקור (בזמן). של המעבר ממראה למראה. החזון האפוקליפטי הוא מין סרט נע. עוברים לעינינו מראות-מקום, זה ליד זה, או מראות-זמנים, של שלת של מאורעות הבאים זה אחרי זה. ס' חנוך הסלבי הוא (ברובו המכריע) דוגמא לגלוי של מראות-מקום. ס' דניאל הוא דוגמא לגלוי של מראות-זמנים. בס' חנוך החבשי שני הסוגים מעורבים ביחד.

לראייה זו של חליפות מראות, במקום או בזמן, נקרא בשם ראייה פֶּרְסֶפְקֵטִיבִית. והראייה הפרספקטיבית התיורית והסוקרת היא היא המדה המהותית של החזון האפוקליפטי. לכאורה הרי מדה זו נראית כמדה של מטבע ונוסח בלבד. אבל באמת היא מבטאה מהות. העברת המראות לעיני הקורא היא היא המגלה את מגמתו הפנימית של החזון לחשוף לפניו נסתרות. בה מתבטא האופי המנטי-המחקרי של החזון האפוקליפטי.

והנה עובדה היא, שבכל מגבש הנבואה הקלסית אין אף חזון אחד. שיש בו ראייה פרספקטיבית, זה-אחר-זה בסגנון אפוקליפטי. אין ראייה פרספקטיבית גם באותם הספרים והפרקים, שהחוקרים מוצאים בהם חזונות אפוקליפטיים. היא איננה לא ביחזקאל ולא בזכריה, לא ביש' כ"ד-כ"ז ולא ביואל ולא בחבקוק.

בשום חזון קלסי אין אנו מוצאים תיור בעולמות העליונים (או בבטן שאול). יש שהנביאים רואים במראה את האל ואת הפמליה של

מעלה. יש שהם מתארים את המראה בקצור, כישעיהו, ויש שהם מרבים פרטרוט, כיוחזקאל. אבל המראה אינו בשום מקום תכלית לעצמו, ולא בא לשם גלוי נסתרות. הוא תמיד רק מבוא ולואי לדבר-הנבואה. מפני זה אין מעבר ממראה למראה, אלא יש מעבר מן המראה לדבר-האלהים. המראה הוא לעולם נפרד ובודד. זהו גם אפים של מראות יחזקאל וזכריה א'—ו': כל מראה משמש מסגרת מיוחדת לנבואה. אפילו תיאור המרכבה ביחז' א' וי' אינו מדומה כגלוי-מסתרים לשמו, אלא כמבוא לגלוי דבר-האלהים. אמנם, ביחזקאל אנו מוצאים בפעם הראשונה את התיור הנבואי. יחזקאל הוא הראשון העובר ברוח ממקום למקום, והאל או „איש“ מראה לו מראות ומבאר אותם לו. בבחינה זו אפשר לראות את יחזקאל כאבי האפוקליפטיקה התיורית.

ולעומת זה עובדה היא, שבשום חזון קלסי אין ראייה פרספקטיבית היסטורית. בשום נבואה ב„נביאים אחרונים“ אין מועדים חולפים לעינינו כסדרם במראה. אין מחרוזות של דורות וקורותיהם מתגלגלת ועוברת לעינינו וחושפת לנו מסתרי זמנים וחליפות מלכויות. כל נבואה צופה תמיד אך ורק בתקופה אחת. „ארבע מלכויות“ — זהו סמלה האפייני של האפוקליפטיקה. בנבואה אין שום דבר מעין זה. כל נביא נושא דברו רק על מלכות זמנו, ורק את גורלה הוא רואה במראה. כי גם את מסתרי הקורות אין הנביא בא לחשוף; גם הקורות אינן לו אלא מסגרת לבשרת דבר האלהים. בעקב חזון הנביא על זמנו אוחו החזון על תקופת-האחרית. אלה הם שני המועדים של הנבואה הקלסית: ימי הנביא, ולעומתם — „אחרית הימים“. אבל אין בשום חזון קלסי חשוף פרטרוט מנטי של חליפות קורות. וגם בשעה שהנביא מגבב קוים ותגים (כגון: יש' כ"ד), הרי כולם מצטרפים לתמונה אחת מפורטת של מה שיקרה „ביום ההוא“. זאת אומרת, ששני המגבשים, שבהם נתונה לנו הספרות הנבואית — מגבש הנבואה הקלסית ומגבש הנבואה החיצונית (החל מס' דניאל), — הם היות נפרדות זו מזו לגמרי בבחינת הסוג הספרותי. אין ב„נביאים אחרונים“ שום אפוקליפסה. לא עלה בהם אף גביש אפוקליפטי — פרספקטיבי — אחד. יש בהם סממנים חזוניים (מראות וסמלים), שהספרות הגליונית מצאה אותם ראויים לתכליתה, והיא השתמשה בהם וכאילו הפכה אותם לסממנים אפוקליפטיים. מכאן טעות-העין. אבל ההעדר הגמור של הראייה הפרספקטיבית בחזונות שבספרי „נביאים ראשונים“ מעיד, שמגבש זה נפרד במהותו מן הספרות הגליונית ושלא חל ביניהם שום עירוב רשויות וסכסוך תחומים.

ההבדל הזה במטבע הספרותי, הקובע בין שני המגבשים גבול כל כך מוחלט וברור, מוכיח, ששני המגבשים נוצרו בזמנים שונים ושאינן לראות את תהליך יצירתם כהמשך רצוף. זה מאשר את המסורת, שהספרות הנבואית הקלסית נשלמה בראשית בית שני. השאלה היא, אם אפשר לנו לקבוע מתוך בחינת הספרות הנבואית עצמה גם את זמן גמר יצירתה.

בנביאים אחרונים לא נזכרה מלכות יון

הנבואות שבמגבש הקלסי נפלטות לשני סוגים: נבואות, שרקען המדיני ברור, ונבואות, שרקען המדיני סתום או מעורפל. והנה עובדה היא, שהטענה, שיש בספרות הנבואית הקלסית נבואות מאוחרות או נבואות בעבוד מאוחר, יכולה להשען רק על נבואות סתומות רקע. למאורעות של התקופה היונית מוצאים תמיד "רמזים", ורק "רמזים". אולם הרי אין ספק, שאי אפשר להכריע מתוך הסתום בלבד על יסוד של מדרש רמזים. ולעומת זה, כשאנו בוחנים את הנבואות, שרקען המדיני ברור ללא ספק, אנו רואים, שאין בהן שום זכר למלכות יון. בנבואות גלויות⁶ הרקע, מעמס עד מלאכי, עוברות לפנינו לאור היום מלכיות ארם, מצרים, אשור, בבל, פרס. אנו רואים את נפתוליהן על השלטון. חזאל, בן-הדד, רצין, פרעה, סרגון, סנחריב, אסר חדן, מראדך בלאדן, נבוכדנצר, כורש, דריוש נזכרו בשם בנבואות או בספורים נבואיים. אבל מלך יון לא נזכר אף פעם אחת. "רמזים" לקורות אלכסנדר מוקדון ויורשיו "מוצאים" רק בנבואות סתומות-רקע ובדרך המדרש. אבל בכל המגבש הקלסי אין אף מלה אחת ברורה על גבור, שיבוא מן המערב ויחריב את מלכות פרס, ואין מלה אחת ברורה על חלוקת מלכותו אחרי מותו. רק בס' דניאל (מפרק ז' ואילך) נזכרו מלך יון והמלכות היונית, וכאן נזכרו בפירוש ובלא "רמז". בנבואה הקלסית נזכרו "יון" ו"יונים": יש' ס"ו, יט; יחז' כ"ז, יג, יט; יואל ד', ו; זכ' ט', יג. אבל הכוונה רק לעם היוני ולא למלכות, שירשה את מלכות פרס. (היונים נזכרו בכתבות מלכי אשור ויש להניח, שהיו ידועים גם בישראל כבר בתקופה האשורית). גם בוכ, ט—י"ד לא נפקדה מלכות יון בפירוש. במפורש נזכרו אפרים ויהודה, אשור ומצרים. ואף בט', יג נזכרו בני יון ולא מלכות יון. אמנם, קשה לעמוד על משמעותו של הפסוק הזה. אבל אין הקושי מצדיק את ההשערה. שהפסוק מניח את קיומו של שלטון-העולם היוני⁷.

⁶ עיין להלן בפרק על זכריה ט'—י"ד. ועל ההזכרה המדומה של יון בחבקק

בעז' ו', כב מלכות פרס נקראת „אשור“. בעז' ה', י; נח' י"ג, ו מלכות פרס נקראת „בבל“. אבל שום סופר יהודי אינו מסמן את הארץ שממערב לנהר פרת בשם „אשור“ או „בבל“. ומכיון שעיר הבירה של סוריה היונית היתה תמיד אנטיוכיה, נחשבה מלכות זו למלכות מערבית, ומעולם לא כנוה בשם „אשור“. בדנ' י"א מלך סוריה הוא „מלך הצפון“ (בנגוד ל„מלך הנגב“ — מצרים) ולא „מלך אשור“. לא השבעים, לא מחברי הספרים החיצוניים ולא יוסף פלביוס אינם מכנים את סוריה (ארם) אף פעם אחת בשם „אשור“¹¹. ולפיכך ברור, שבכל מקום, שמופיעות במקרא אשור ומצרים כשתי ממלכות עצמאיות, הכוונה אך ורק למלכות אשור העתיקה. העדר כל זכר למלכות יון בנבואה הקלסית מוכיח, שהתהוותה נשלמה לפני התקופה היונית.

לשאלת אופן התהוותה של הספרות הנבואית

אולם התופעה, שקבענו למעלה, שאין בנבואה הקלסית שום חוץ שיש בו ממשטח הראיה הפרספקטיבית, מוכיחה באמת לא רק זאת, שהנבואה הקלסית היא מגבש-יצירה נפרד לגמרי מן הנבואה האפוקליפטית בבחינת זמן התהוותה. התופעה ההיא יש לה ערך מכריע גם בקביעת אופן התהוותה של הספרות הנבואית.

דעה מקובלת היא שהנבואות המקראיות נתהוו מתוך תהליך די מסובך של גדול, שנמשך דורות.

לפי הדמוי הרווח יש להבחין בדרך כלל שלשה שותפים ביצירתה של ספרות זו: א) הנביאים עצמם, ב) חוגי תלמידיהם, שירשו מהם את דבריהם והוסיפו ממסרתם על מה שרשמו הנביאים עצמם, ג) דורות של סופרים נבואיים, של מאספים, של מוסיפי הוספות לרוח הזמן, שהוסיפו משלהם על הנבואות עד שנחתמו ונקבעו בכנון. והנה דבר זה אינו מוטל בשאלה, שהספרים לא הגיעו אלינו בצורה ראשונית ושהתהוותם היא פרי תהליך די מסובך. יש בספרים מדברי יורשי המסורת הנבואית, נכר

¹¹ ביתוד ראוי לציין, שאפילו בוכ' י', יא לא הרגמו הקדמונים „אשור“ — סוריא. והרי זכריה היה, לפי המסורת, בימי בית שני, וטבעי היה, לכאורה, לפתור את הנבואה במלכות סוריא. רש"י, רד"ק, ראב"ע פירשו כטה סן המקראות בוכ' על קורות מלכות יון. ובכל זאת אין הם מפרשים, „אשור“ — סוריא, ואין זה יוגא „מכלל דבורם“, כמו שאומר ר"נ קרוכמל, מורה נבוכי הזמן, ע' קל"א. הנהי אשור — סוריא זר לגמרי לשון העברית.

בהם מעשה ידיהם של מסדרים ועורכים מאוחרים. וכן עלו בהם בלי ספק הרבה שבוי (או „תקוני“) סופרים ומעתיקים. אבל השאלה היא, אם יש ליחס לחוגי תלמידים ולסופרים מאוחרים תפקיד של יצירה בעצובו של חומר הנבואות עצמן (לא רק בסופרים על הנביאים או בסדור הנבואות). האם יש להניח, שהיו חוגים של תלמידים, שרשמו מתוך מסורת שבעל-פה דברי נבואה של מוריהם וממילא גם גבשו בהם מרוח החוג עצמו? הנמשכה עבודת-יצירה זו אפילו כמה וכמה דורות? ולהלן: האם הוסיפו סופרים ומבארים דור אחרי דור הוספות בגוף הנבואות, שהיו רשומות כבר, ויחסו לקדמונים דעות מאוחרות?¹²

אין עבוד פרספקטיבי

שכל התפיסה הזאת מוטעה מיסודה, נמצאנו למדים מן העובדה המונומנטלית, שאין בנבואה הקלסית ראייה פרספקטיבית, חליפת תקופות זו-אחר-זו. כי לא זה בלבד, שאין בה חזונות שלמים, שהם מתחלת יצירתם פרספקטיביים, אפוקליפטיים, אלא שאין בשום נבואה גם סימנים של עבוד פרספקטיבי. הנחת העבוד הנמשך במשך דורות נשענת על נתוח ספרותי, אסתטי, אידיאולוגי או על פענוח „רמזים“. אבל ברור, שאת רשמי העבוד היינו צריכים להכיר קודם כל ברקע המדיני-ההיסטורי של הנבואות. העבוד עשוי היה בהכרח לשים בפי הנביא הקדום דברי חזון על עתים רחוקות, על המלכויות, שעתידות לבוא אחרי המלכות של זמנו, ועל קורותיהן של המלכויות האלה. העבוד היה הופך בהכרח את הנבואות העתיקות לחזונות פרספקטיביים בסגנון האפוקליפטיקה. אולם נבואות כאלה אין אנו מוצאים כלל במגבש הקלסי. המסורת צירפה לספר נבואותיו של ישעיהו את הפרקים מ'—ס"ו, שבהם מדובר על מפלת בבל, על הופעת מלכות פרס ועל שיבת ציון. בפרקים אלה אף נזכר כורש, שהיה כמאה וחמשים שנה אחרי ישעיהו, בשם. המסורת יחסה איפוא לישעיהו גם נבואות לימים רחוקים. על משמעות הנבואות בישי"ג, א—י"ד, כג: כ"א, א—י נעמוד להלן בפרק על ישעיהו. אבל הדורות המאוחרים פתרו נבואות אלה בכל אופן במפלת מלכות הכשדים. אם נפרש „אשור“ בזכר

¹² על תהליך העבוד המנוון והמורגן של הספרות הנבואית עיין, למשל, שפיידארנגל, Einleitung, ע' 464 ואילך; בודה, Literatur, ע' 206 ואילך; גונקל-שמידט, ע' XL ואילך. ובמפורט ככל ביאוריהם של הסכארים בדורות האחרונים.

ט—י"ד במובן „סוריה“, הרי יצא, שהמסורת יחסה לזכריה, שהיה בראשית מלכות פרס, נבואות על קורות המלכויות ההלניסטיות שלאחרי אלכסנדר. אלה הן דוגמאות מובהקות של „עבוד“. עבוד זה הכניס באמת לתוך הספרים את הראייה הפרספקטיבית: ספר ישעיה כולל נבואות על מלכות אשור, על בבל שלאחריה, על פרס שלאחרי בבל; ספר זכריה כולל (לפי ההנחה) נבואות על פרס ועל יון שלאחריה. אולם היא הנותנת: עבוד כזה יש רק בתחום עריכת הספרים (בלקוט הנבואות וסדרן), אבל לא בנוסח הנבואות עצמן. יש' מ'—ס"ו הם נספח. י"ג—י"ד הם פרקים מיוחדים. זכ' ט—י"ד הם נספח. ואילו בנבואות ישעיהו על אשור או בזכ' א'—ח' אין מלה אחת על חילוף המלכויות. הדורות המאוחרים, עד הנצרות ועד זמננו, מצאו בנבואות רמזים על קורות ימים רחוקים. אבל את הרמזים מצאו בדרך ההסבר. אולם אין בפשט הנגלה שום זכר לכך, שעבדו את הנבואות בזמן מן הזמנים כדי להכניס בהן רמזים לזמנים רחוקים.

האופק הטבעי של ספרי הנביאים

רקע מדיני אחד. אם נקרא לצירוף המאורעות, שהם בתחום-סקורו הטבעי של הנביא מתוך מקום מעמדו ההיסטורי, בשם אופק נבואי, נוכל לומר, שחזונות הנבואה הקלסית קבועים כולם בלי יוצא מן הכלל בתוך אופק מדיני-היסטורי אחד. אין שום סימנים להסגת האופק באופן מלאכותי על-ידי עבוד. כל חזון ארוג על רקע מדיני אחד, ומשתקפים בו המאורעות של פרק-זמן אחד. האופק הוא תמיד טבעי. הנבואות שבס' עמוס הן מימי ירבעם בן יואש (עמ' א', א; ו', ט—יא). הן נוצרו בזמן שלפני מלכות תגלת פלאסר הרביעי (לפני 745). באותו הזמן קיימת היתה עדיין מלכות דמשק, ההאבקות הקשה בינה ובין אשור עוד לא נגמרה. עמוס נבא לישראל חורבן וגלות. אבל את אשור אינו מזכיר אף פעם אחת. ה„גוי“, שבידו תפול מלכות ישראל (ו', יד), הוא איזה גוי צפוני ולא אשור. אולם המאוחרים תפסו את דבריו בלי ספק כנבואה על אשור ומצאו בהם רמז לחורבן של שנת 722. ובכל זאת נשתמרו דבריו כהיותם ולא הוסיפו את אשור בפירושו. כל שכן שלא הוסיפו שום רמז על בבל, פרס וכו'. נבואת עמוס היא תעודה ספרותית נאמנה מן התקופה הארמית-האשורית. בנבואות-הגויים שבראש הספר נרמזו מאורעות, שארעו בימי יהורם בן אחאב, יהוא, יהואחז. אבל אין בספר רמז למה שקרה אחרי ירבעם בן יואש.

הושע, שנבא לפי א', א בימי ירבעם בן יואש ומלכי ישראל שלאחריו, מזכיר את מצרים ואת אשור יחד. הוא מוכיח את ישראל על שהם מבקשים עזרה ממצרים או מאשור: ד, יא; ח, ט, יג; י"א, ה; י"ב, ב. הם שולחים מנחה לאשור, מתנים עמו „אהבים“; אבל אשור לא יעזור: ה, יג; ז, יא; י, ו; י"ב, ב; י"ד, ד. אולם אין בספר כל רמז לתפקידו של אשור כמחריב מדינת אפרים. הושע נבא חורבן וגלות. ישראל יהיו „נדדים בגוים“ (ט, יז). הם ישבו במצרים ובאשור (ט, ג). יש אפילו רמז לכך, שמצרים עתידה להביא את החורבן (ט, ו). אבל ביחס לאשור מוטעם רק, שהוא לא יושע, ושוא הבטחון בו. אולם הרי ברור, שהמאותרים פתרו את דברי הושע על החורבן כמכוונים לחורבן מלכות אפרים בידי אשור. ובכל זאת לא עבדו בו אף משפט אחד בהתאם לפתרון זה.

ס' ישעיה נפלג מבחינת הרקע ההיסטורי לכמה חטיבות. במ'—ס"ו הרקע הוא: דמדומי מלכות בבל, עליית פרס. ב"ג, א—י"ד, כג; כ"א, א—י נזכרת „בבל“ בשם, ויש לברר, מה טיבה של בבל זו. בשאר החומר יש פרקים אחדים (כגון כ"ד—כ"ז), שרקעם ההיסטורי אינו מפורש, והם משמשים ענין לחוקרים למדרש-סודות. אבל ברוב הפרקים הרקע ברור. נזכרים בשם: ארם, מצרים, אשור. אלו הן המלכויות הגדולות הנפתלות זו עם זו, ושתי הממלכות הישראליות נקלעות ביניהן. נזכרים בשם גם העמים-השכנים, ונפקד גורלם המדיני. עיין: ז—י"א; י"ד, כד—לב; י"ז, א—כ, ו; כ"ב; כ"ז, יב—ל"א, ט; ל"ו—ל"ט. והנה בפרקים האשוריים האלה מופיע שוב הצירוף אשור—מצרים. רגע מופיעה מצרים יחד עם אשור כאויב (ז, יח). אבל בכלל מצרים היא הממלכה, שהעם מבקש ממנה עזרה נגד אשור, והנביא מוכיח אותו על כך (כ; ל, א—יט; ל"א, א—ג). ואילו אשור הוא שליט העולם, הוא האויב, הוא שבט אפו של האל, ולאשור הנביא נבא נצחון על העמים ועל ישראל, וגם מפלה על הרי ישראל (י, ה ואילך ועוד). אולם בפרקים האלה אשור הוא האויב האחרון. אין רמז למפלת אשור עצמו בידי בבל, ואין רמז למאורעות של תקופת שלטון בבל וכי'.

ולשם הערכת עובדה מופלאה זו יש לשים לב לכך, שבספר ישעיהו אנו מוצאים, כמו שכבר הזכרנו, נבואות מימי בבל-פרס (מ'—ס"ו). אין אנו יודעים, אם צירפו פרקים אלה לסי' ישעיה מתוך איוז כוונה או אם נספחו עליו רק בשל תאונה טכנית. המסורת הרגישה בכל אופן ספוק בהשלמת נבואות ישעיהו בתזונות על התקופה הכשדית-הפרסית (עיין בן-סירא מ"ח, כד). אולם הפרקים, שאפשר לראות אותם כמאוחרים, הם

חטיבות נפרדות לגמרי מן הפרקים האשוריים. בשום פרק אשורי אין בבל מופיעה אחרי אשור, ואין פרס מופיעה אחרי בבל. אין שום זכר לעבוד פרספקטיבי של נוסח הנבואות.

הרקע המפורש של סי' מיכה הוא: אשור והסכנה האשורית. אנו מוצאים כאן נבואה לחורבן שומרון (א', ה—ו). אנו מוצאים כאן נבואה למלך, שיציל את יהודה משלטון אשור (ה', א—ה). גם את הצירוף אשור—מצרים אנו מוצאים כאן (ז', יב). אולם בספר זה אנו מוצאים גם עבוד „בבלי“ מאוחר של נבואה עתיקה: ד', י. משמעות הנבואה העתיקה היא בלי ספק, שיושבי ציון עתידים לברוח מפני האויב מן העיר אל „השדה“, ובהיותם פזורים ונחבאים ב„שדה“ תבוא להם התשועה. מעבד מאוחר הוסיף את המלים: „ובאת עד בבל“, לרמוז על גלות בבל ועל שיבת ציון. בתחום הרקע ההיסטורי הנגלה הרי שלש מלים אלה הן מן המלים הספרות בכל הספרות הנבואית, שיש להבחין באמת כעבוד מאוחר של נבואה עתיקה. אבל אף עבוד זה הוא אפייני מאין כמותו. הוא מצומצם וצנוע ביותר. הוא מין טלאי קטן ובולט. בדעת בעל ההוספה הרי זה פירוש לנבואה סתומה, שבה גופה לא נזכר אשור. נבואה אשורית מפורשת לא עובדה אף כאן, וחזון פרספקטיבי לא נוצר. הנבואה המדברת בפירוש על אשור (ה', א—ה) אינה כוללת שום רמז על קץ מלכות זו העתיד לבוא. מלכות בבל לא נזכרה בפירוש אף בד', י.

הרקע ההיסטורי של סי' צפניה, מימי יאשיהו (א', א), גם הוא ברור ומפורש: תקופת אשור. צפניה נבא ליהודה רעה ופורענות וחורבן ביד אויבים. אבל האויבים הנזכרים בשם הם: פלשתים, מואב, עמון, וממרחק: מצרים (כוש, כושים) ואשור (ב', ד—טו; השוה ג', י). הוא נבא פורענות לעמים אלה, וביחוד לאשור (ב', יג—טו). אבל אין בספר שום רמז לבבל ולכשדים.

הרקע ההיסטורי של סי' נחום הוא: מפלת אשור. השעבוד האשורי הוא האחרון (א', יב; ב', א). למלכות אלילית חדשה אין רמז. הרקע ההיסטורי של סי' חבקוק הוא: עליית מלכות כשדים (א', ו). הנביא מתנחם, שמלכות זו תתמוטט עוד מעט. זוהי המלכות האלילית האחרונה (ב', א—כ). אין רמז לפרס שלאחריה.

מאלף ביחוד סי' ירמיה. ירמיהו התחיל להתנבא בשנת 625, בזמן שמלכות אשור כבר עמדה להתמוטט. בסקירה ההיסטורית בפרק ב' נזכרות אשור ומצרים והתקוות, שהמפלגות הפוליטיות ביהודה תלו בעזרתן. החל מפרק ד' אנו מוצאים שורה של נבואות על גוי מצפון, שיבוא ויחריב

את הארץ. חזון זה אנו מוצאים גם בפרק-המבוא (א', יג—טו). מכ"ה, א—יד: ל"ו, א—לב ידוע לנו, שבשנת 605 חל מפנה בנבואת ירמיהו: באותה שנה הוא התחיל להתנבא לכבוש יהודה וכל הגויים בידי מלך בבל. בכל הנבואות, שזמנן מסומן החל מאותה השנה, מפרק כ"א עד סוף הספר, שלטת האידיאה הבבלית. ובכל זאת לא נזכרה בבל אף פעם אחת בספר הנבואות הראשי א'—י"ט. בכל נזכרה ראשונה בכ', ד, בכ', ד—ו יש בלי ספק עבוד „בבלי“. אבל עבוד זה חל בחומר ספורי. ואילו לנוסח הנבואות שבין א' ובין י"ט לא חדר המוטיב הבבלי כלל, אף-על-פי שירמיהו עצמו כבר פתר את נבואותיו על הגוי מצפון במלכות הכשדים. (פרטים מאלפים ביותר עיין להלן בפרק על ירמיהו). בס' ירמיה משתקפות איפוא התמורות המדיניות של זמנו: ירידת אשור, סכנת כבוש וחורבן בידי הברברים הצפוניים, עליית מלכות כשדים, המאבק בין מצרים ובין מלכות כשדים. גם לירמיהו בבל היא המלכות האחרונה. בנ'—נ"א הוא נבא להורבן בבל. אבל אין רמז לכך, שפרס תחריב את בבל. וכל שכן שאין רמז למלכות-העולם של פרס עצמה.

הרקע ההיסטורי של ס' יחזקאל גם הוא ברור: מלכות נבוכדנצר. עד פרק כ"ד יחזקאל נבא חורבן לירושלים. מצרים מנסה לקומם את העמים נגד בבל. בבל גוברת. בכ"ה—ל"ב יחזקאל נבא חורבן למצרים ולגויים השמחים לאיד ירושלים. בכ"א, לג—לז אנו מוצאים גם נבואה למפלת בבל (עיין להלן בפרק על יחזקאל). אבל אין בספר שום רמז לכבוש בבל בידי פרס. פרס, יורשת מלכות בבל, מופיעה בל"ח, ה כאחד עמי-הלואי של גוג במלחמת אחרית הימים. שום רמז לחילוף המלכויות, שארע רק שנים לא רבות אחריו, לא הכניסו בנבואותיו לא תלמידים ולא מעבדים מאוחרים. הרקע ההיסטורי המפורש של יש' מ'—ס"ו הוא: סוף מלכות כשדים וראשית מלכות פרס. הרקע של חגי, זכריה א'—ח' ומלאכי גם הוא ברור: מלכות פרס. שום רמז לסופה של מלכות זו, כלומר: להורבנה בידי מלכות אלילית אחרת, אין בספרים אלה. זאת אומרת: כל חטיבה ספרותית נבואית יש לה אופק מדיני אחד.

סדר הנבואות וסדר המאורעות. אחדות האופק של הספרות הנבואית הקלסית מתחורת ביחוד מתוך בחינת השתקפותם של המאורעות ההיסטוריים, המדיניים והדתיים, החשובים ביותר בדברי הנביאים ובספורים הנבואיים שבספרות הקלסית. המאורעות האלה, מימי עמוס עד מלאכי, הם: מלחמת ארם בישראל, הצלחת ירבעם בן יואש, ההתמוטטות

המדינית אחרי מות ירבעם, כבושי תגלת פלאסר, גלות השבטים הצפוניים (דן, זבולון וכו'), ברית רצין ופקח, הפולמוס נגד עבודת עגלי ירבעם, חורבן דמשק, חורבן שומרון, שעבוד יהודה לאשור, מלכות כוש-מצרים, עליית סנחריב על ירושלים, נינוה עיר הבירה של אשור, שיא גבורת אשור בימי אסר חדון ואשורבניפל, כבוש מצרים, האלילות של מנשה, עבודת צבא השמים (ביחוד: על הגגות), שימת שקוצים בבית המקדש, העברת הבנים באש בתופת, התמוטטות שלטון אשור, הרפורמה של יאשיהו, מותו הטרגי של יאשיהו, חורבן נינוה, יסוד מלכות בבל הכשדית, ראשית המלחמה באלילות של הגויים, גלות יהויכין, חורבן הבית והעיר, גלות בבל, יסוד מלכות פרס, שיבת ציון, התקוות המדיניות בימי זורובבל, בנין בית שני, המלחמה בנישואי תערובת, חתימת ס' התורה, קץ האלילות בישראל.

והנה אם נשים את יש' מ'—ס"ו במקומם הנכון, היינו: אחרי יחזקאל, ואם נשים בסוגריים את יש' י"ג—י"ד, זכ' ט'—י"ד, ס' יואל וכמה נבואות סתומות רקע, נראה, שיש התאמה מפליאה בין סדרן ההיסטורי של הנבואות ובין סדרם של המאורעות.

את הנבואות האחרונות על ארם כממלכה עצמאית אנו מוצאים בס' ישעיה. ביר' מ"ט, כג—כו יש רק נבואה ארחאית על דמשק, שהובאה מתוך ספר-נבואות ישן. שלטון-העולם של אשור משתקף בהושע, ישעיה, מיכה, צפניה, נחום, בעמוס עוד איננו. מלכות כוש-מצרים (715—660) מופיעה ביש' י"ח—כ'; ל"ז, ט ונרמזת בצפ' ב', יב ובנחום ג', ט. נינוה כמרכז אשור (בערך משנת 700 עד 612) נזכרת רק בצפ' ב', יג; נחום ב'—ג'. בישיעיה עוד אין נינוה. גבורת אשור בימי אסר חדון ואשורבניפל לא נשתקפה בספרות הנבואית. היא חלה בימי מנשה, ומימי מנשה נשתמרו בידנו רק נבואות מעטות. אבל כבוש נא-אמון בידי אשורבניפל בשנת 663 נזכר בנחום ג', ח—י כמאורע מן העבר הקרוב. לפני חבקוק אין זכר למלכות כשדים. (גם במיכה ד', י אין באמת רמז לזה, כמו שאמרנו). לפני יש' השני אין רמז למלכות פרס. נבוכדנצר נזכר רק בירמיה ויחזקאל, כורש — רק ביש' השני, מלכי פרס — בחגי וזכ' א'—ח. כבר ראינו, שלכל הנביאים עד נחום (ועד בכלל) אשור היא המלכות האלילית האחרונה; מלכות כשדים היא מעבר לאפקס. מלכות פרס היא מעבר לאפקס של חבקוק, ירמיהו, יחזקאל. מלכות יון היא מעבר לאפקה של הנבואה הקלסית כולה.

בעמוס משתקפת תקופת-גדולתה האחרונה של מלכות אפרים. ההתמוטטות, גלות שבטי הצפון, הברית עם ארם, החורבן האשורי הם מחוץ לאפקו של הספר. כל אלה משתקפים רק בהושע, ישעיה, מיכה.

תוכחה על העגלים אנו מוצאים רק בהושע. רמז לעבודת העגלים יש אולי גם במיכה. חורבן שומרון נזכר רק בישיה ומיכה. שעבוד יהודה לאשור לא נזכר לפני ישעיה. לפי התפיסה המקובלת נתהוה ס' ישעיה במשך מאות שנים. מוצאים בו „רמזים“ למאורעות מאוחרים שונים, למלחמות אלכסנדר או גם למאורעות מימי החשמונאים. אבל מפליא, שאף בס' ישעיה של המסורה (א'—ס"ו) אין שום זכר בנגלה לכל המאורעות המכריעים, שארעו בין 700 ובין 538, בין סנחריב ובין כורש. אין שום נבואה על נינוה, על מנשה, על יאשיהו, על החורבן וכו'. אפקו של ס' ישעיה ההיסטורי מגיע, לפי פשוטו בנגלה, באמת רק עד 700 בערך. הקטר על הגגות, מנהג אשור-בבלי טפוס, שנתפשט ביהודה בימי מנשה, נזכר רק בצפ' א', ה'; יר' י"ט, יג'; ל"ב, כט. טמוא המקדש בימי מנשה נזכר רק בירמיה ויחזקאל. העברת בנים באש נזכרה במיכה ו', ז, וזה אולי רמז לחטאו של אחז. תוכחה על חטא זה (של ימי מנשה) אנו מוצאים רק בירמיה ויחזקאל. לפני ירמיה לא נזכר חטא העבודה בבמות. האידויאה של יחוד הפולחן מופיעה בנבואה החל מירמיה (מימי הרפורמה היאשניית), ומאז היא אידיאה שלטת. המלחמה באלילות של הגויים מופיעה בחבקוק, ירמיה, ישעיה השני. גורל יאשיהו ובניו משתקף רק בירמיה ויחזקאל. גלות יהויכין נזכרת רק בירמיה ויחזקאל. על חורבן הבית יש לפני ירמיה רק נבואה בת פסוק אחד: מיכה ג', יב. נבואה זו נחשבה לנבואה מופלאה, שתקפה כבר בטל (יר' כ"ו, יח—ט). נביאי החורבן הם רק ירמיהו ויחזקאל. לבנין העיר אחרי חורבנה נבאים רק ירמיהו, יחזקאל, ישעיהו השני. על בנין הבית השני מתנבאים רק יחזקאל (מ'—מ"ח), ישעיהו השני (ס"ו, א), חגי וזכריה א'—ח'. התגבשות ספר התורה נכרת בדברי הנביאים החל מירמיה. בס' מלאכי נידונה שאלת נישואי התערובת. קץ עבודת האלילים בישראל משתקף בנבואת בית שני באופן מיוחד. המלחמה באלילות של ישראל עוברת כחוט השני כמעט בכל הספרות הנבואית. אבל בחגי, זכריה א'—ח' ומלאכי היא כבר איננה: התמורה הגדולה כבר נתרחשה בינתיים; שאלת האלילות נעלמה פתאום.

אין סימן לעבוד נבואות

המסקנה המתחייבת מכל זה ברורה היא ונעלה על כל ספק. הרקע ההיסטורי המפורש והנגלה של הנבואות הוא רשות הנתונה כולה להבחנתנו הודאית ללא כל צירוף של השערות ונחושי-פירושים. וברשות זו אנו קובעים עובדה: ברקע ההיסטורי הנגלה אין סימן לערבוב ועבוד. לכל חטיבה נבואית יש אופק היסטורי טבעי. ברשות זו יש להבחין כעבור

ברור רק מלים ספורות בכל הספרות הנבואית. אולם הלא אין ספק, שדוקא ברשות זו היה ענין לדורות מאוחרים לעבד ולהשלים את הנבואות. שהרי בנבואות בקשו למצוא קודם כל רמזים למאורעות המדיניים והדתיים הגדולים, שגורל האומה היה אחוז בהם. ואם לא עבדו את הנבואות בבחינה זו ולא שמו בפי הנביאים דברים על מאורעות שמעבר לאפקם הטבעי, יש ללמוד מכאן, שלא עבדו אותן בכלל. עבודת מוסרי המסורת הנבואית היתה עבודה של לקוט וסדור. בעצוב צורתם של ספרי הנבואות גרמו גורמים שונים. ליד המסורת הנאמנה גרמו גם שאיפותיהם וגם טעויותיהם של יורשי הנבואות לדורותיהם. גרמו גם התנאים הטכניים של מסירת דברי-כתב מאיש לאיש ומדור לדור. אבל לא עבדו את גוף הנבואות. מוסרי המסורת הנבואית חשבו להם לחובה לשמור על נוסח הנבואות כמו שהוא.

הקרע בין הנבואה ובין המציאות ההיסטורית

עדות מיוחדת במינה מעיד הקרע שבין הנבואות ובין המציאות ההיסטורית.

ערכם הנצחי של הנביאים הוא באידיאות הדתיות והמוסריות הנשגבות, שנתגלו בדבריהם, ולא בסגולתם ה"מנטית" לראות נסתרות זרחוקות. על יסודה המנטי העממי של הנבואה כבר עמדנו למעלה. ודאי, בעיני העם ובעיני עצמם היו הנביאים יודעי נעלמות, וכך העריכה אותם המסורת, היהודית והנוצרית¹³. אולם מכיון שנבואות-העתידות שלהם לא נתפסו כגלויי גורל, כהודעת גזרה והכרח, אלא כגלויי משפטיה של השגחה מוסרית, הרי היו נבואותיהם לעתיד תלויות סוף סוף בתנאי, ועלולות היו לא להתקיים. גם המסורת תפסה את הדברים כך. דוגמה מובהקת לתפיסה זו מצינו ביר' כ"ו, יח—יט. אי-התקיימותה של נבואה אינה מכרעת איפוא באמת אף לפי תפיסתה של המסורת. הנביא הוא לא מנטיקן אלא מוכיח. ותעודתו — להשיב מעוון, כדי שאימיו לא יתקיימו. גדולה תשובה, שהיא קורעת נבואה. ועם זה ברור, שהקדמונים האמינו בדרך כלל בסגולתם של הנביאים להגיד עתידות. ואמנם, בכל הדורות בקשו בדבריהם רמזים למתרחש. בלקוט הנבואות ובשמירתן לדורות פעלה בלי ספק אמונה זו פעולה מסוימת. נשתמרו גבושי נבואות, שלתפיסת מוסרי המסורת נתאמתו על ידי מהלך המאורעות ההיסטוריים. נשתמרו בדרך כלל נבואות, שהיו בהן תוכחות של פורענות וחורבן, מאחר שהפורענות והחורבן באו באמת.

¹³ עיין למעלה, ע' 2 והערה 2.

אולם ההתאמה בין הנבואות ובין המציאות ההיסטורית לא היתה בכל זאת אלא התאמה כוללת ביותר. בפרטים לא היתה התאמה. הקרע בין הנבואות לפי פשטן ובין המציאות ההיסטורית עובר על פני כל הספרות הנבואית. ולא עוד אלא שכמה וכמה מדברי הנביאים, שחיו בתקופות של תמורות, נתישנו כבר בחיי הנביאים עצמם. האופק הנבואי נשתנה על ידי מהלך המאורעות. כך נתישנו, למשל, בשנת 605 כל נבואותיו של ירמיהו על הגוי מצפון. (בפרוטרוט נעמוד על זה להלן בפרקים על הנביאים). והנה מפליא הדבר, שלא נעשה שום ניסיון לאחז את הקרע, לנסח את הנבואות המיושנות נסוח חדש בהתאם למאורעות. במקומות רבים נתן היה הדבר להעשות על ידי שנויים קלים. אבל זה לא נעשה. דורות מאוחרים הרגישו בדבר והתקשו בו ומצאו מוצא מן המבוכה במדרש. ואין כל ספק, שגם מוטרי המסורת הראשונים לא יכלו לא להרגיש באי־ההתאמה למציאות. במה אפשר איפוא להסביר את העובדה המופלאה הזאת, שדברי הנביאים נמסרו לנו כמו שהם עם כל אי־ההתאמות שבהם למציאות ההיסטורית?¹⁴ יש רק הסבר אחד: הנבואות נתגבשו באותיותיהן כבר בימי הנביאים עצמם, ואת נוסחן לא העזו לשנות. זה לא היה חומר שוטף ונע, חומר משתנה לפי הרגשת הזמן, חומר, שעבודו וחזרו ועבודו והוסיפו בו הוספות והוספות להוספות במשך דורות מרובים. אילו היה כך, לא היה הקרע בין הנבואה ובין המציאות ההיסטורית יכול להשתמר בעינו. זאת אומרת: רק מתוך ההכרה, שהדעה המקובלת עומדת על הנחה מוטעה בהחלט מיסודה, אפשר לבאר את העובדות.

הספרות הנבואית היא לא יצירה קבוצית

הגבוש הזה של נוסח הנבואות באותיותיהן, הנכר לנו ביחוד מתוך אי־ההתאמות למציאות ההיסטורית, יש בו כדי ללמד אותנו הלכה גדולה

¹⁴ שמדח מ'ען בשעתו (ZAW, 1881, ע' 8—10), שעבדו את הנבואות כדי להתאימן למציאות. דוגמה קלסית לכך הוא מביא מוכ' ו', מ—טו: מחקו כאן את המלים על הכתרת זרובבל, מכיון שזרובבל לא מלך באמת. אבל אין זו "דוגמה קלסית", מאחר שזהו באמת מקרה מיוחד. וגם אין להניח, שיש כאן שנוי מתוך כונה. שהרי את חני ב', ו—ט, כא—כג השאירו, ובזכ' ו', יג נוספו השאירו, וישב ומשל על כסאו". ומה הועילו בהשמטת מלים אחדות אלה? ומפני מה לא שנו בעשרות מקומות אחרים? באמת יש בזכ' ו', ט—טו איזו חגיגה מכנית. כי הנוסח לקוי שם בכמה בחינות.

בשאלת המסורת הנבואית, והיינו, שהנבואות נקבעו בכתב בידי הנביאים עצמם ולא בידי חוגי תלמידים נבואיים. לנביאים היו מעריצים, חסידים, נאמנים, שקבלו את דבריהם, שמרו עליהם ומסרו אותם מדור לדור. יש להניח, שבחוגי מעריצים אלה נולד הספור הנבואי, שהנביא מופיע בו כגבור ושמדובר בו עליו בלשון נסתר. אנו יכולים לקרוא למעריצים אלה „תלמידים“, אבל תלמידים אלה לא היו תלמידים נבואיים בני נביאים או מתנבאים, אנשים בעלי סגולה נבואית, שהיה להם חלק ביצירת הנבואות. הללו היו רק שומרי משמרת, מוסרי מסורת נאמנים.

הידיעות על התהוות הספרות הנבואית, שנשתמרו במקרא, הן מעטות עד מאד, וקשה מפני זה להסיק מהן באופן ישיר מסקנה ודאית וברורה. אבל בדבר אחד, שיש לו בראש וראשונה ערך מכריע לעניננו, אין להטיל ספק, והיינו: שהנביאים הגדולים, שהם אבות ספרות זו, פעלו כיחידים ולא כראשי חוגים או חבורות של נביאים, מתנבאים ובני-נביאים או תלמידים נבואיים.

כבר הטעמנו כמה וכמה פעמים, שהנביא הישראלי הוא לפי עצם אפיו שליח-יחיד ולא אב למסדר או לחבר נביאים ומתנבאים (עיין למעלה כרך א', ע' 712–713; כרך ב', ע' 74, 122–124, 243–244, 247). ודבר זה נכון הוא ביחוד לגבי הנביאים-הסופרים. אף אחד מהם אינו פועל בקרב חבר בני-נביאים או באמצעותם. על הושע, ישעיהו, ירמיהו, יחזקאל, זכריה (ט'–י"ד) מסופר, שפעלו פעולות דרמטיות-נבואיות. עיין גם זכ' ו', יא. אבל בה בשעה שהפעולות הדרמטיות, שמסופר עליהן במל"א כ', לה–מג; כ"ב, ו–כה נעשות בקרב חבר של נביאים ובני-נביאים ובהשתתפותם, אין הדבר כן בפעולות הנביאים הקלסיים. הם פועלים תמיד כיחידים, לעיני קהל אנשים מן העם, קהל רואים או שומעים. אנשים נאמנים ממעריציהם מופיעים לפעמים רק כעדים על דבריהם או מעשיהם.

עמוס נשלח לבדו להנבא, והוא לבדו גורש מבית אל (עמ' ז', י–טו). בהושע א'–ג' מסופר על פעולה דרמטית של הנביא. אבל בפעולה מופיעים אשתו וילדיו של הנביא ולא חוג של בני-נביאים. הושע וישעיהו קוראים לבניהם בשמות-אותות (הושע א', ו–ט; יש' ז', ג, יד; ח', ג, יח). אבל אינם קובעים „אותות“ כאלה או מעין אלה בחוג של בני-נביאים. ישעיהו יוצא לקראת אחז עם שאר-ישוב בנו (יש' ז', ג), אבל אין קהל נביאים או מתנבאים מלווה אותו. הוא לבדו הולך בימי מלחמת סרגון במצרים „ערום ויחף“ (כ', ב ואילך). בספורים על ישעיהו שבמל"ב י"ט–כ': יש' ל"ז–ל"ט אין זכר לחוג של בני-נביאים. על התעודה נבואית ישעיהו

מעיד את אוריה הכהן ואת זכריהו בן יברכיהו (יש' ח', ב). אוריה הוא הכהן הגדול, שנזכר במל"ב ט"ז, י—טז. ואף אם נניח, שזכריהו היה גם הוא נביא ושהוא מחבר זכ' ט—י"ד, הרי הוא מופיע בכל זאת ביש' ח', ב יחד עם אוריה הכהן כעד, ולא כמתנבא, וכיחיד, ולא כחבר של קבוצ נבואי¹⁵. בסי' יחזקאל אנו מוצאים כמה וכמה פרטים ביוגרפיים על פעולת הנביא, אבל אין כל זכר לחוג נבואי. לא נזכר חוג כזה בספורים על פעולותיו הדרמטיות של הנביא (יחז' ד—ה'; י"ב; כ"א, כג—כח; כ"ד, טו—כד; ל"ז, טו—כ). קהל שומעיו של הנביא היא הגולה (ג', יא, טו; י"א, כה). הוא מדבר בחוג „זקני יהודה“ או „זקני ישראל“ הבאים אליו ויושבים לפניו (ח', א; י"ד, א; כ', א, ג). בני עמו תאבים לשמוע את דבריו, והם באים „כמבוא עם“ ויושבים לפניו (ל"ג, ל—לג). אבל בשום רמז לא נרמז חוג של תלמידים, שומעי-חזון ויודעי-חזון קבועים.

ביחוד חשובה לעניננו עדות סי' ירמיה, שיש בו חומר ביוגרפי מרובה. בשום ספור על פעולת ירמיהו ועל קורותיו אין רמז לחוג של נביאים-תלמידים הקשורים בו קשר של קבע. לא נרמז הדבר בשום ספור על מעשיו הסמליים (י"ג, א—א; י"ט, א—טו; כ"ז, ב ואילך; כ"ח, י—יג; מ"ג, ח—יג) ולא בשום ספור מקורות חייו עד רדתו מצרימה. ירמיהו מזכיר מין „חוג“, אבל זהו חוג „אנשי שלומו“, בני ענתות, או אחיו ובית אביו, שנהפכו לו לאויבים (י"א, כא—כג; י"ב, ו; כ', י ועוד). דורשיו ומעריציו אינם חבר בני-נביאים קבוע אלא אנשים מן השרים והכהנים, עיין כ"א, א—י"ד; כ"ו, א—כד; כ"ט, א—ג, כט; ל"ו, י—כה; ל"ז, ג; ל"ח, ז—י"ד; נ"א, נט—סד. יתר על כן: על ירמיהו מסופר בפירוש, שהיה לו בן-לואי

15 את הפסוק „חתום הורה בלמדי“ (יש' ח', מז) מבארים ראשונים ואחרונים במובן: חתום התורה בלב תלמידי (תלמידיך). ביאור זה הוא בכל זאת די מסופק. הכפוי הוא מזור, ונס הרעיון הוא מזור. ישעיהו פונה בכל נבואותיו אל העם, אל השרים וכו', ואינו „חתום“ תורתו בחוג של תלמידים. וגם אינו מזכיר תלמידים בשום מקום. עיין על ביאורו של כתוב זה להלן, בפרק על ישעיהו. אבל גם אם נניח, שמדובר בפסוק זה על תלמידים, הרי תלמידים אלה מדומים כנותלי תורתו של הנביא וכעדיה, ואין שום רמז, שאלה הם בני-נביאים או מתנבאים. — בפסוקים המעורפלים בוכ' י"א, ז, יא—יב נרמז אולי חבר של „ענוים“ המשתחפים בפעולת הנביא (עיין על זה להלן, בפרק על זכ' ט—י"ד). אבל גם אלה אינם אלא מפתחלים בעיקר, וחמקידם באמת גם הוא הפקיד של עדים, שמעשי הנביא, דבר ה' הנא. בכל אופן גם כאן לא נרמז, שהם בני-נביאים או מתנבאים.

ותלמיד, הוא ברוך בן נריה. ברוך הוא סופרו ואיש-בריתו של הנביא (ל"ב, יב-טז; ל"ו, ד-לב; מ"ג, ג-ו; מ"ה, א-ה). ברוך הוא לפי מקצועו סופר (ל"ו, כו, לב). הוא ממלא פקודותיו של הנביא (ל"ב, יב-טז; ל"ו, ד-י, יח, לב). אבל תפקיד מעין זה ממלא דרך עראי גם אחיו שריה (נ"א, נא-סד). ברוך הוא לא נביא ולא מתנבא. בכל אופן מכין שרק הוא נזכר כבן-לואי קבוע לנביא, הרי שגם לירמיהו לא היה חוג של בני-נביאים או של תלמידים נבואיים.

ומכין שפעולת הנביאים-הסופרים אינה קשורה בחוגים קבועים של בני-נביאים או של תלמידים נבואיים, הרי אין להניח, שהספרות המיוחדת להם היא יצירה קבוצית של חברי-אנשים, שטפחו את מסורת דבריהם והעלו אותם בהמשך הזמן על הכתב ונסחו אותם כיכלתם ולפי רוחם. כל שכן שאין להניח, שדברי הנביאים נמסרו בחוגים נבואיים מסוימים תחלה כמסורת שבעל-פה ורק אחרי כמה דורות נרשמו בכתב¹⁶. על מציאות "חוגים", שאפשר היה לתלות בהם טפוח-של-יצירה מסוג זה, שבכתב וכל שכן שבעל-פה, אין אנו יודעים בהחלט שום דבר.

¹⁶ השקפה זו הביע ניברג, Studien zum Hoseabuche, ע' 5 ואילך. ניברג מוען, שבמזרח המסורת היא בעיקרה מאז ועד היום מסורת שבעל-פה. כמעט כל יצירה מתנבשת במזרח תחלה במסורת ארוכה או קצרה בעל-פה, ורק אחר-כך היא נרשמת. וגם אחרי הרשום היצירה נשתמרת ונמסרת בעיקר בלמוד שבעל-פה. וכן גם מרחק של המסורת המקראית בכלל והנבואית בפרט. התנ"ך הכתוב הוא יצירה הכנסית היהודית של ימי בית שני (בערך — במאה הרביעית), אבל לפני כן רק מעט מאד היה קבוע בכתב. המסורת התנחלה בעל-פה. גם במסורת כזו חלו בחומר שנויים ותמורות. אבל התמורות היו פרי התפתחות חיה ולא פרי מעוות-סופרים. מסורת כזו יפה ל"דרגות תרבותיות פרימיטיביות", כי "הזכרון הפרימיטיבי" בטוח יותר מן הכתב. תעודת בקורת הטקסט היא לא למצוא את "הדברים הראשוניים" של סופרי המקרא, אלא את הנוסח, שקבעה הכנסיה היהודית. ניברג מערער על הדעה המקובלת, שנוסח השבעים עדיף מן הנוסח העברי. וכן הוא מוחה נגד מנהגם של החוקרים להקן את הנוסח מתוך קלות-יד. את השקפתו של ניברג מקבל בירקלנד, Traditionswesen, ע' 14 ואילך, 22 ואילך, 81 ואילך, ועוד. בדברי ניברג יש ודאי כמה הערות נכונות. אבל ההנחה, שהמסורת המקראית היתה בעיקרה מסורת שבעל-פה עד ימי בית שני, היא הנחה בטלה. הראיות מן "המזרח" הן כוללות יותר מדי, ואינן מוכיחות כלום. במצרים ובבבל היתה תרבות של כתיבה מימי קדם. היו כותבים לא רק חוים או דברי זכרון אלא גם דברי ספרות. בבבל היו ספריות

מי העלה את הנבואות על הכתב

ואמנם, בכל מקום שנזכרה במקרא כתיבת דברי נביאים הנביאים עצמם הם הכותבים (או המכתיבים). עיין יש' ח, א—ד, טז; ל, ח; חב' ב, ב; יר' כ"ט, א; ל, ב; ל"ו, ב—לב; מ"ה, א; נ"א, ט; יחז' מ"ג, יא. עיין גם שם י"ז, יד; כ"ד, ד; ל"ד, כח; דב' א, ה; ל"א, ט, יט, כב; יהושע ח, לב; כ"ד, כו; ש"א י, כה. עשרת הדברות אף נכתבו בידי האל עצמו: שם כ"ד, יב; ל"א, יח; ל"ב, טו—טז; ל"ד, א, כח; דב' ט, י; י, ב, ד. המלך כותב לו רק „משנה התורה“ על ספר „מלפני הכהנים הלויים“ (שם י"ז, יח). העתקת דברי התורה על האבנים המסודות נעשית בקהל עם (שם כ"ז, א—ח). לפי יהושע ח, לב כתב יהושע עצמו את „משנה תורת משה“ על האבנים. כל כתיבה ראשונית של דבר אלהים היא בכל אופן פעולה נבואית.

מאלף ביחוד הספור על כתיבת נבואות ירמיהו בפרק ל"ו. ירמיהו

עתיקות במקדשים. גם בכנען היתה קיימת ספרות כחובה עוד לפני שישראל היה לעם. ניברג כחוקר ברמזי המומעה של חבריו הסקנדינביים, שישראל היה עם „פרימיטיבי“, ולזה אין בהחלט שום יסוד ישראל היה לעם באינה ההרבותית של מצרים, בכל, כנען וקבל מהן גם את חרבות הכתיבה. טערב ועמי מורח אחרים אין להביא ראיה בעצם. אבל באמת הרי גם הקוראן נוצר מלכהחלה כספר כתוב ולא כתורה שבעל־פה. ניברג מבלע ראיה מן הקוראן בין ראיותיו (ע' ד), רק על־ידי שהוא טערבב את אופן חבורו של ספר עם דרך לסודו. במורה לומדים וגורסים בעל־פה, אבל הנלמד והנגרם הוא ספר כתוב. לומדים את הקוראן בעל־פה, אבל זהו רק אופן למוד של יצירה כחובה. ולפי האידויאה היה הקוראן כתוב עוד לפני שנחן למותמד. בכל אופן הדעה, שספרות המקרא לא היתה כחובה לפני המאה הרביעית, תלויה על בלימה ומתנגדת לעדויות ברורות ומהיכנות ביותר. בישראל היתה ספרות כחובה מימי קדם. קובץ השירים העתיק ביותר נקרא „ספר מלחמה ה'“ (במ' כ"א, יד). קובץ שירים עתיק אחר נקרא „ספר הישר“, ופעמיים מסופר, שהוא ספר כתוב (יהושע י', יג; ש"ב א', יח). משה כותב את ספור מלחמת עמלק בספר (שם י"ג, יד). וכן הוא כותב את ספר הברית (שם כ"ד, ד, ו), את ספר התורה (דב' ל"א, מ, כד), את השירה (שם, יט). יהושע כותב דברים „בספר תורה האלהים“ (יהושע כ"ד, כו). שמואל כותב את משפט המלוכה בספר (ש"א י', כה). קורות שלמה וחכמתו היו כחובים על „ספר דברי שלמה“ (מל"א י"א, כא). תורה כחובה מזכיר יהושע (ח', יב). ועוד ועוד. גם בספרות הנבואית יש עדויות על כך, שזו היתה ספרות כחובה (עיין להלן).

מכתיב בשנת העשרים ושלש לפעולתו הנבואית את נבואותיו לברוך. הנבואות נכתבות מפיו. אין שום „חוג“ של תלמידים היודעים את נבואותיו בעל־פה. כותב אותם איש אחד, שלא נזכר קודם ושנלוה אל הנביא רק באותה שנה, ומאז נעשה תלמידו ואיש סודו הנאמן (מ"ג, ג-ו). אין שום ספק, שלברוך יש חלק בחבור ס' ירמיה. אבל בחינת רשמי פעולתו של ברוך בס' ירמיה מראה לנו באיזה דיוק נשתמרו דברי הנביא בידי מוסרי מסורת דבריהם.

ברוך נלוה אל ירמיהו בשנת 605, בשנה הרביעית ליהויקים. השנה הזאת היא שנת מפנה. כבר הזכרנו, שבאותה השנה התחיל ירמיהו מתנבא על עלייתה של בבל, ושכל נבואותיו החל מאותה השנה טבועות במטבע האדיאיה הבבלית. זאת אומרת, שכל פעולתו של ברוך בתור סופרו של ירמיהו חלה בתקופת הנבואות הבבליות. ובכל זאת כבר ראינו, שבס' הנבואות הראשי, עד י"ט, לא נזכרה בבל אף פעם אחת. הסופר לא נסח איפוא שום נבואה כדי להתאימה לנבואות המאוחרות. הוא מסר את נוסח הנבואות בדיוק גמור.

מלבד זה אנו רואים, שהחומד הספורי הרצוף שבס' ירמיה מתחיל „בראשית ממלכות יהויקים“ (כ"ו), היינו: בזמן קרוב לראשית פעולתו של ברוך, ונמשך עד זמן ירידת ירמיהו וברוך למצרים. מכאן נתנה רשות להסיק, שהחומר הספורי נכתב או עובד ונוסח בידי ברוך. אין ספק, שבזה יש לבאר את ההבדל המפליא שבין יר' י"ט ובין כ', א-ו, שכבר הזכרנוהו למעלה. בנבואה על התפת ועל הקטר על הגגות בפרק י"ט אין שום זכר לבבל. וכן לא נזכרה בבל בנבואה על התפת שבז', כט-לד. בנבואה בבליית מאוחרת ארג ירמיהו עצמו את המוטיבים האלה: עיין ל"ב, כו-לה. אבל בנבואות שמלפני 605 בז' ובי"ט אין בבל. אולם בקטע הספורי הנספח ל"ט, היינו: כ', א-ו, יש עבוד בבלי (ד-ו). את נוסח הנבואות מסר איפוא ברוך בדיוק גמור. ואילו את החומר הספורי גבש באופן חפשי יותר.

הנבואה והספור הנבואי

תופעה זו היא ודאי לא פרט מקרי אלא כלל. כי הספור הנבואי הוא שהיה בעצם תחום יצירתה של הסביבה הנבואית: של בני־נביאים, של תלמידים ומעריצים, בימי חייו של הנביא ואחרי מותו, בין שאלה היו חוג ועדה בין שלא היו. האגדה והספור הנבואיים שבתורה ובנביאים ראשונים (ובספרות המאוחרת) אינם יצירת הנביאים עצמם, כמובן, אלא יצירת סביבתם. את אלה יש לראות אף כיצירה עממית. וגם האגדות

והספורים, שגורמם מסביב לנביאים-הסופרים, נוצרו על ידי סביבתם, מעריציהם ויורשיהם, ובמשך הזמן אף קלטו יסוד עממי. ולפיכך יש לראות בדרך כלל את הנבואות כיצירת הנביאים עצמם, ואת הספורים כיצירת מעריציהם ויורשיהם. בחומר הספורי שבספרות הנבואית הקלסית יש ספורים או קטעי ספורים, שבהם הנביא מספר בלשון עצמו (בגוף ראשון). עיין יש' ח', א—ד; יר' כ"ח, א—ד; ל"ב, ו ואילך; ל"ה, ג ואילך; הושע ג', א—ה, ועוד. ספורים מסוג זה הם בודאי מיסודם של הנביאים עצמם. אבל רוב הספורים מסופרים בגוף שלישי, ויש לראותם בעיקר כיצירת יורשי הנביאים. מובן, שבה בשעה שאנשים אלה שמרו על הנבואה הכתובה, שירשו מן הנביא, כהיותה, ניתנה להם חירות של יצירה בגבוש הספור הנבואי, וממילא גם בנסוח דברי-הנבואה, שנקבעו במסגרת הספור. כבר ראינו, שבדברי-הנבואה שבספרי נביאים ראשונים יש עבוד והתאמה למאורעות ההיסטוריים (עיין כרך ב', ע' 363 ואילך). וכן גם בנבואות שבספרי נביאים אחרונים. מן הספור הנבואי על הנביאים-הסופרים נשאר לנו מעט מאוד. אבל אין ספק, שהיה קיים גם הבדל אידיאולוגי בין הספרות הספורית ובין הנבואות הראשונות. הבדל כזה אנו מבחינים בין הנבואות על אשור שבס' ישעיה ובין הנבואה שבספור על ישעיה במל"ב י"ט (יש' ל"ז) וגם בין דמות הנביא כפי שהיא מתוארת בספורים (מל"ב י"ט—כ'; יש' ל"ז—ל"ט) ובין הדמות המופיעה לעינינו מתוך הנבואות.

המטבע האישי של ספרי הנביאים

בחירת ספרי הנבואה הקלסית מצד האמונות והדעות הכלולות בהם תראה לנו גם היא, שהספרים הם יצירות של אישים, שהם טבועים בחותם אישי ולא ידומו כלל כיצירות קבוציות, שנוצרו במשך דורות כמין ערב-רב של קטעים, שנתקעו זה לתוך זה בזמנים שונים בערכוביה פרועה, כדעה הרווחת. ספרי עמוס, הושע, ישעיה (א'—ל"ג), צפניה, ירמיה, יחזקאל וכו' טבועים במטבע אחיד של אישיות יוצרת. אנחנו נראה, שיש' א'—ל"ג הם חטיבה יחידה ומיוחדת בכל הספרות המקראית המצויינת במדה יחידה ומיוחדת: בהעדר כל מוטיב של נקם לאומי. מתוך הצטברות פרועה של עלים פורחים במשך מאות שנים לא היה יכול אוסף מיוחד במינו כזה להתהוות. אנחנו נראה, שס' ירמיה מושרש כולו ברעיונותיו, בסמליו, בלשונו בס' דברים, וכן נראה, שס' יחזקאל מושרש כולו בס' הכהנים, גם תופעות אלה אינן מתבארות באופן טבעי מתוך הנחת עבוד של דורות, וכן להלן.

נבואות הנחמה

המדע המקראי נסה לקבוע בהתפתחות האמונות והדעות הנבואיות שתי תקופות: לפני החורבן ולאחרי החורבן, ועל בסיס זה בקש להבחין בספרות הנבואית שכבה קדומה ומאוחרת. אסכולה של מבקרים קיצוניים (שטדה, סמנד, מרטי ועוד) הניחה, שכל נבואות הנחמה הן מלאחרי החורבן, מאחר שתעודת הנביאים היתה להוכיח ולאיים בפורענות ולא לנחם. דעה זו כבר ערערו גונקל, גרסמן וסיעתם, וכיום יש לחשוב אותה לדעה דחויה. אבל גם הנחתה של סיעה זו, שנבואות הנחמה הן בכל זאת גוף זר בנבואה הקלסית, שהיא נבואת פורענות ביסודה, ושהנבואה קבלה את ציורי הנחמה מן האסכטולוגיה העממית ואף מן המיתוס האלילי, אינה נכונה. באמת היתה נבואת הנחמה שרשית גם בנבואה הקלסית, ואין הנחמה אלא השלמתה הטבעית של הפורענות. ומפני זה יש לדחות גם את הדעה (של פולץ, בובר), שנבואות הנחמה של הנביאים שלפני החורבן היו דתיות-רוחניות ולא לאומיות ושהחזונויות על תקומת המלכות, על הטובה החמרית וכו' הם מאוחרים. באמת היתה גם התקוה לתקומה ארצית-מדינית תקוה שרשית בנבואה הקלסית. כי הנביאים לא היו פרוטסטנטים ליברליים, והנסיון לגזור את ספריהם במספרים על-פי גזרה זו הוא שרירות-לב.

על מקורה ומהותה של האסכטולוגיה הישראלית נעמוד להלן בפרוטרוט (עיין נספח). כאן נאמר בקצור, שמסכת-היסוד שלה היא האמונה בנצחיות „מלכות האלהים” בישראל: בנצחיות הברית עם ישראל ובנצחיות הגשמותיה בעולם — העם, הארץ, החירות והמלכות. שרשה היא האידיאה, שאל עליון שולט לבדו בכל היש, ואין שום כח אלהי נלחם בו ופוגם בשלטונו. מלכות האלהים היא מפני זה בעצם לא מלכות העתיד, שתקום רק אחרי מלחמות אלהים באחרית-הימים. היא מלכות, שכבר באה לעולם בברית ה' עם ישראל, וכמפעל אל עליון היא קיימת לעד. אולם בזמן הזה, בחטאת ישראל ובגזרת אל עליון, ניטל זהרה, היא ירדה פלאים, ועומדת היא גם להתמוטט. ובכל זאת, באשר היא הגשמת רצון אלהים ודברו, קיימת היא גם עתה. באש הפורענות והיסורים יתמרק החטא, ואז תשוב המלכות לכבודה, וזהרה אף יגדל שבעתים. על בסיס זה עומדת גם האסכטולוגיה הנבואית. גם הנביאים מאמינים בהתיחדות החסד לישראל, בהיות ארצו, עירו ומלכותו מקום שכינת ה' ומלכותו. גם הנביאים רואים את ישראל, את ארצו, את ירושלים ומקדשה, את מלכות בית-דוד כהגשמות מלכות ה' עלי אדמות בעבר ובעתיד. ואם הם מאמינים, שהפורענות היא זמנית, שהגוים המשעבדים את ישראל הם שבט אפו של האל, שאחרי היסורים והתשובה

תקום המלכות, הרי אמונתם נובעת מן האידיאה היסודית של האסכטולוגיה הישראלית כולה: נצחיות מלכות האלהים בישראל ברצון האל היחיד. הרע אינו בא ממקור כחות דימוניים, ותקומת המלכות אינה תלויה בנצחון עליהם. את הרע הביא האל עצמו, ועל ידי הרע גופו הממרק את החטא הוא מקים ומחדש את מלכותו. מלכותו קיימת גם בתקופת הפורענות, הנביאים מאמינים במלכות-העתיד, מפני שהם רואים את העבר ואת ההווה מתוך האספקלריה של האמונה הישראלית: בעבר יסד ה' את מלכותו בישראל באותות ובמופתים, שבהם גלה את שלטונו בעולם ואת חסדו בישראל; בהווה הוא מקיים את מלכותו ביסורים ובפורענות; ולפיכך נאמן הוא להקים את עצתו בעתיד. תפארת העבר, יסורי ההווה, זוהר העתיד הם גלויים שונים של מלכות אחת.

ומפני זה אין כל אחיזה לדעה, שנבואות הנחמה הן יסוד זר בנבואה הספרותית ושצריך לבקש להן מקור מיוחד. באמת התוכחה והנחמה שתיהן משמשות בטוי לאידיאה אחת: נצחיות מלכות-האלהים. הנביאים נשלחו אל ישראל להוכיחו על חלול ברית-ה', שבעטיו ירדה מלכות-האלהים בישראל פלאים. תעודתם היא לא התוכחה כשהיא לעצמה, תעודתם היא להביא את העם לידי תשובה, כדי שיתגשם בעתיד רצון האלהים. הנביאים הם לא רק מוכיחים. הם גם פותרי אותות הזמן: הם מבארים לעם את סבת הרעה, שמצאה אותו. סבת הרעה הוא החטא, ותכליתה למרק את החטא, כדי שהחסד והמלכות ישוּבו על מכונם. חזון מלכות-העתיד ארוג בנבואת התוכחה ללא הפרד. שרשו באידיאה של המלכות האחת והנצחית, בעבר, בהווה ובעתיד, שהיא שלטת גם בנבואה, וכשם שבעבר נתגלתה מלכותו של אלהי העולם בחסדיו עם ישראל — כך גם בעתיד. החסדים הלאומיים היו באמונה הישראלית מראשיתה סמל לאידיאה דתית, וכן הם מופיעים גם בנבואה הספרותית. מלכות ה' בעבר נתגלמה בעם, בארץ, בעיר, במקדש, במלכות בית-דוד, ובהם נתגלם גם בעתיד. ההפרדה בין היסוד הדתי-המוסרי ובין היסוד המשיחי-הלאומי היא פרוטסטנטית-מודרנית, ואין היא יכולה לשמש בסיס אמתי להבחנת מוקדם ומאוחר ביצירות הנבואיות. שהנבואות על קבוצ גלויות שבספרי הנביאים אינן דוקא מלאחרי החורבן, ברור מאליו. מימות תגלת פלאסר נהוהתה והלכה גלות ישראלית עצומה. בימי סנחריב הוגלו המונים רבים גם מבני יהודה. הללו לא היו „שבוים“ אלא גולה ממש. היו מושבות ישראליות ויהודיות בארצות נכר, שהיו דבקות בדת ה' וצפו לפדות.

דעה רווחת היא, שהחזונות על מלחמת הגויים בירושלים

ביש' כ"ט, א—ח; מיכה ד', ט—יד; זכ' י"ב—י"ד הם מאוחרים, מאחר שהם סבועים במטבע נבואתו של יחזקאל על מלחמת גוג (ל"ח—ל"ט). אולם דעה זו עומדת על ערבוב דמויים וטשטוש סגנון. מלחמת גוג היא לא מלחמה על ירושלים. ביחד ל"ח—ל"ט לא נזכרה ולא נרמזה ירושלים, ולפיכך אין נבואה זו יכולה להחשב לטופס־ראשון של החזונות ביש', מיכה, זכ' להלן (בפרק על יחזקאל) נראה, שבנבואה על גוג יש מוטיבים לקוחים מן החזונות ההם ומחזונות נביאים אחרים, שיחזקאל השתמש בהם ויצר מהם יצירה חדשה. אין אפוא שום יסוד לחשוב את הנבואות ההן למאוחרות. על יחס חזון יואל (ד') לנבואת גוג עיין להלן, בפרקים על יואל ויחזקאל. ולא עוד אלא שמה שאמרנו למעלה על האופק הטבעי האחיד של ספרי הנביאים הקלסיים חל גם על החזונות המשיחיים שבספרים אלה. נבואות הנחמה קשורות גם הן באמת ברקע היסטורי מסוים ואחד. נבואות הנחמה של ישעיהו, מיכה, צפניה, נחום קשורות במפלת אשור. לא נזכרה בהן מלכות בבל או פרס. הנבואה ביש' ט', ה—ו קשורה בלי ספק בחזקיהו הצעיר. נבואות הנחמה בחבקוק, ירמיה, יחזקאל קשורות במפלת בבל. נחמותיו של ישעיהו השני קשורות בעליית פרס. נבואותיהם של חגי וזכריה (א—ח) קשורות בורובבל. אין חזון אסכטולוגי עולמי לפני יש' א'—ל"ג. אין נבואה לבנין ירושלים החרבה לפני יר' ל"א ול"ג. אין נבואה לבנין בית חדש לפני יחזקאל. גם בזה נכרת מהימנותה של המסורת.

התפתחות ההיסטוריוסופיה

בקביעת מקומה של הנבואה הקלסית יכולים אנו ללמוד פרק רב־ערך ביותר מהתפתחות ההיסטוריוסופיה בספרות המקראית והחיצונית. האמונה הישראלית העתיקה, כפי שהיא נתונה לנו בתורה ובשאר הספרות שלפני הנבואה הקלסית, מבחינה בתולדות העולם שתי תקופות: תולדות האנושיות בתקופה שלפני דור־הפלגה ותולדות האומות בתקופה שלאחריה. לפני דור־הפלגה היתה „היסטוריה“ אחת למין האנושי. המין האנושי היה מאוחד בזמן ההוא באמונת־היחוד הקדמונית. ואילו אחרי דור־הפלגה התחילה תקופת קורותיהם של העמים. אמונת־היחוד נשתכחה. על העמים הוטלה האלימות כעונש. העמים נפלגו בלשוניותיהם ובדתותיהם. עבודת־האלילים של הגויים נקבעה כתופעה מתמדת במערכת העולם. הגויים כפופים לחוק המוסרי האלהי, אבל עבודת האלילים אינה נחשבת להם לחטא. כך נפסקה ההיסטוריה של האנושיות. עם התגלות יהוה בישראל נתיחדו תולדותיה של אומה זו לחטיבה יחידה ומיוחדת, נפרדה לגמרי

מתולדות העמים האליליים. כך נחצו תולדות האדם לשנים: תולדות ישראל ותולדות העולם האלילי, תולדות העם היודע את האלהים ותולדות העמים שאינם יודעים אותו. בעצם אפשר לומר: ישראל נעשה מעתה נושא ההיסטוריה העולמית, ואילו הגויים כאילו הוצאו מתחומה עם שנשלל מהם הערך האנושי העליון — דעת האלהים. לעמים יש קורות, אבל אין להם „היסטוריה“. ומכיון שהאמונה העתיקה מדמה את האלילות של הגויים כתופעה מתמדת, הרי אין היא מצפה לאחור התחומים לעתיד לבוא. קורות הגויים היו והיו תחום נבדל מקורות ישראל. אין עוד היסטוריה אנושית אחת, אלא עם ועם וקורותיו.

עם הולדת האסכולוגיה החדשה בסוף מלחמות ארם נולדה גם הנטיה לתפיסה היסטורית חדשה. הנטיה הזאת הובעה בחזון על „יום ה'“ הגדול והנורא המתרגש לבוא. לחזון הזה היה רקע עולמי. מערכה אדירה תתחולל, והיא תהיה ראשית תקופה חדשה. במערכה זו יוכרע השלטון האלילי. „יום ה'“ יהיה איפוא „יום“ גם בתולדות העמים. קורות כל העמים כאילו מכוונות כלפי יום זה. בזה מנצנצת שוב האידיאה של היסטוריה אחת. אולם רק בנבואה הקלסית האידיאה מתגבשת גבוש של קבע. האידיאה של ההיסטוריה העולמית מופיעה עם החזון על תשובת הגויים לאלהים לעתיד לבוא. יוצר החזון הוא ישעיהו, אבי האוניברסליזמוס החזוני. ישעיהו מצפה לזמן, שבו ינהרו כל העמים אל הר־בית־ה' ללמוד את דרך־ה'. עם התגשמות הצפיה הזאת תברא שוב אנושיות אחת. לפי תפיסה זו תולדות ישראל הן קוטב ההיסטוריה העולמית. תולדות העמים הן קורות ספורדיות. אבל נקבעה להן תכלית: שתוף העמים באותו החסד האלהי, שנתיחד לישראל. גבוש ממשי ביותר יצר ירמיהו לאידיאה ההיא עם שהגה את דמוי המלכות האלילית העולמית. ירמיהו תופס את מלכות בבל כמלכות, שהאל עצמו יסד. למלכות זו שעבד את כל העמים, ואף את „חית השדה“. האל הוא גם שקבע לה קץ: שבעים שנה. בחזון־הכוס ביר' כ"ה, טו—כט „כל הגוים“ מופיעים יחד על במה עולמית. חבוקק וירמיהו הם שפתחו בפולמוס נגד האלילות של הגויים. נולד הרעיון שהמלחמה בעבודת האלילים בעולם היא תעודתו ההיסטורית של עם ישראל. מנצנצת האידיאה, שלאלימות אין זכות קיום ושעם ישראל צריך להלחם בה ולבערה. אנושיות אחת היודעת את האלהים — זוהי המטרה. שאליה יש לשאוף. זהו גם רקע נבואותיו של ישעיהו השני.

לשיא התגלמותה מגיעה האידיאה של היסטוריה עולמית אחת בספרות האפוקליפטית: בס' דניאל ובספרות החיצונית. בס' דניאל מתגבש

ביחוד דמוי המלכות האחת. נוצר הסמל הקבוע של חליפת ארבע המלכויות האליליות, שבסופה תבוא מלכות האלהים. משתרשת הדעה החדשה, שהאלילות היא מבראשית חטא גם לגויים ושגם הגוים נענשים עליה. המלכות האלילית היא מלכות בליעל, מלכות השטן. השקפה זו היא שיא האוניברסליות, ועם זה היא גם שיא החדנות (הפרטיקולריות) וחוסר-הסבלנות. דעת האל האחד היא חובה אנושית, חובת כל הגוים. ומפני זה חובת כולם להיות „ישראל“, ישראל ברוח, לקבל את דת ישראל. הגויים האליליים מזומנים לאבדון. השקפה זו היא יסודה של מלחמת היהדות באלילות בימי בית שני. היא שלטת בספרות החיצונית, בספרות הנוצרית, בספרות היהדות והאיסלם. אין עוד שום מקום לשתי רשויות היסטוריות. ההיסטוריה היא אחת, והיא נמשכת כלפי תכלית אחת: כלפי מלכות האלהים, שבה לא יהיו עוד גויים עובדי אלילים. עובדי האלילים יושמדו לעת קץ. מתוך קו זה של התפתחות אידיאולוגית אנו רואים, שמקומה של הנבואה הקלסית הוא בין דרגת האמונה העתיקה ובין דרגת הספרות האפוקליפטית. וגם בתוך הנבואה אנו מבחינים קו של התפתחות מעמוס עד ישעיהו וצפניה, מישעיהו וצפניה עד חבקוק וירמיהו ועד ישעיהו השני. התפתחות האידיאולוגיה של הנביאים האלה מושרשת במסכות זמנם, כמו שנראה להלן (בפרקים עליהם). אין שום תהו-ובוהו פרוץ, כדמוי הרווח במדע המקראי.

סוגי נבואות-הגויים

על מצע התפתחות זו של ההשקפה ההיסטורית יכולים אנו להבחין בספרות המקראית שלשה טפסים שונים של נבואות על הגויים. הטופס הנבואי-בעצם הוא הטופס הטבוע במטבע האוניברסליזמוס החזוני או הטופס הישעני. האידיאה החדשה של הנבואות האלה היא תשובת הגויים לה' באחרית-הימים. בנבואות אלה יש גם יסוד לאומי. מוטיב יסודי בהן היא המלחמה בין ישראל ובין הגויים. הן נבאות על מפלת האויב האלילי באחרית-הימים. אבל עם זה הן גם מבשרות את תשובת הגויים לה' ואת עזיבת האלילות. יעוד זה הוא יצירתה החדשה של הנבואה הקלסית. אין הוא נמצא כלל בספרות המקראית העתיקה (בתנ"ך). נושאו בנבואה הקלסית הם: ישעיהו, צפניה, חבקוק, ירמיהו, ישעיהו השני, זכריה (א—ח), ואולי גם חגי. גם במיכה ד', א—ג אנו מוצאים אותו בנבואה שאולה מיש' ב', ב—ד. טופס אחר הוא הטופס הלאומי. בנבואות מוטבע זה חסרה האידיאה

של תשובת הגויים מן האלילות. ענינן היא המלחמה האחרונה, שבה יוכרע האויב האלילי ושאחריה תקום מלכות ישראל החדשה והמפוארה. הצפיה היא לישועה, נצחון, נקמה, נקמת כבוד ישראל ואלהיו. הגויים יענשו על הרעה, שעשו לישראל. נביאים לאומיים במובן זה הם: יואל, עובדיה, מיכה, נחום, יחזקאל, זכריה (ט'—י"ד), מלאכי. גם בס' עמוס יש נבואה מסוג זה. (בס' הושע אין נבואות-גויים). טופס זה של חזון על הגויים הוא לא יצירתה של הנבואה הקלסית. היא קבלה אותה מן הצפיה ליום נקם וישועה לאומית של האמונה העתיקה. בחזון הנבואי התקוה לישועה לאומית קשורה בתוכחה קשה ובאיומי פורענות ושפטים, אבל את מטבע התקוה עצמה נחלה מן התקופה שלפניה. תקוה זו אנו מוצאים גם בדב' ל"ב; תה' מ"ד, ע"ד, ע"ט, ועוד (עיין למעלה, כרך ב', ע' 516—517). נבואות בטופס לאומי אנו מוצאים גם בספרי נביאי האוניברסליזמוס החזוני (חוץ מישעיהו הראשון). גם בספרים אלה יש נבואות נקם ושלטון. הטופס הלאומי הישן נשתמר ליד הטופס האוניברסלי החדש. אלא שפסגת הצפיה היא כאן תשובת הגויים וקץ האלילות. צד שוה יש בנבואות משני הטפסים האלה, שבהן מתבטאה הנטיה לעצוב דמוי ההיסטוריה העולמית. כי בכל נבואות-הגויים האלה גורל העמים נקשר בגורל ישראל, וישראל והעמים נעשים שותפים במדה מסוימת בדרמה היסטורית אחת. בנבואות הלאומיות הגויים נשפטים על שהרעו לישראל. האויב האלילי יוכרע במלחמתו על ישראל. המלכות החדשה תקום, וכל הגויים יראו בתפארתה. אלהי ישראל יתקדש לעיני הגויים. מלחמת אחרית-הימים תהיה איפוא מאורע מכריע גם בחיי העמים. חסרה כאן רק הצפיה לתשובת הגויים מן האלילות. אבל מפני שמאורעות אחרית-הימים נארגים כאן על מסכת ישראלית-לאומית, הם נהפכים לדרמה היסטורית אחת הבאה במקום הקורות הספורדיות. אלא שגבוש מובהק ביותר לאידיאה זו הן הנבואות מן הטופס הישעני. תשובת הגויים עתידה לאחד את העמים במלכות-אלהים אחת באחרית-הימים.

אולם יש בספרות הנבואית נבואות-גויים מטופס שלישי, וסימנן: אפין המנטי והספורדי. יש נבואות, שהמטבע שלהן הוא מנטי: לגויים מבושרת פורענות (או טובה) בלי כל נימוק. הנביא מודיע להם את גזרות האל, כמנטיקן המבשר גורל, ואין הוא מנמק את הגזרה לא במעשה איבה לישראל ולא בחטא מוסרי. בנבואות אלה קורותיה של כל אומה מדומות כרשות בפני עצמה. נבואות אחרות מבשרות פורענות לגויים על איבתם לישראל או על חטאים מוסריים. אבל הפורענות אינה מדומה כפעולה אסכולוגית אחת, שתשתף את ישראל והעמים בדרמה היסטורית אחת.

בנבואות אלה מבושרים שפטים לגויים. אבל אין הן קבועות במסגרת אסכטולוגית אחת. חסרה בהן המגמה לאחז את גורל העמים בגורל ישראל. אין בהן סכייה היסטורית אחידה. בכל אופן — לפי המטבע הראשוני שלהן, הנכר בהן עדיין.

נבואות גויים מנטיות וספורדיות בספרות הנבואית

נבואות, שהמטבע הראשוני שלהן מנטי, נתנו לנו באספים הגדולים של נבואות-הגויים בס' ישעיה וירמיה. על סוג זה אפשר למנות את משא מואב, יש' ט"ו—ט"ז, את משא בבל, שם כ"א, א—י, את המשאות על שעיר וקדר, שם יא—יז, את משא צור, שם כ"ג. בכל החזונות האלה לא נתן שום נימוק לפורענות או לטובה המבושרות בשם ה'. אין לא נימוק לאומי ולא נימוק מוסרי. גורל העמים במשאות אלה אינו קשור כלל בגורל ישראל. יש קורות ספורדיות. לישועת צור אף נקבע בכ"ג, טו, "קץ" מיוחד: שבעים שנה. אמנם, אין ספק שישעיהו אסף את כל הנבואות האלה מתוך שאיפה לגבש את דמוי ההיסטוריה העולמית. כוונתו היתה לקבוע את החזונות האלה במסגרת צפיותיו האסכטולוגיות. אבל זהו רק קצו מסכת המשאות. במשאות עצמן אין מוטיבים המאחדים אותם ליחידה אחת. הם מנטיים וספורדיים. בס' ירמיה יש למנות על סוג זה את הנבואה על מצרים, מ"ו, א—כו, על פלשתים, מ"ז, ב—ז, על אדום, דמשק, קדר ועילם, מ"ט, ז—לט. בכל הנבואות האלה לא נתן לא טעם לאומי ולא טעם מוסרי לחזות. במטבע זה טבוע גם היסוד העתיק שבנבואה על מואב (מ"ח, א—ו, כ—לט, מה—מו). שחלקים ממנו אנו מוצאים ביש' ט"ו—ט"ז ובבמ' כ"א, כז—ל; כ"ד, יז. האופי הספורדי של הנבואות האלה נכר גם בזה, שיש בהן "קצים" מיוחדים למצרים (מ"ו, כו), למואב (מ"ח, מז), לעמון (מ"ט, ו), לעילם (מ"ט, לט). חלק מן הנבואה על אדום ביר' מ"ט, ז—יז אנו מוצאים בעוב' א—ט. וגם בעובדיה מטבע הנבואה הוא מנטי, אלא שכאן כבר נוספה עליה נבואה לאומית מנומקת. צירוף הנבואות בירמיה גם הוא מכון לשמש גבוש לדמוי ההיסטוריה העולמית. אבל במטבע הנבואות עצמן אין זה נכר. הנבואות על מואב ועמון ביר' מ"ח, א—מ"ט, ו, כפי שהן מעובדות ומנוסחות כאן, אינן מנטיות. בהן נתן טעם לאומי לפורענות. אבל אף הן ספורדיות הן. מאחר שאין הן קבועות במסגרת אסכטולוגית אחידה. יש כאן "קצים" מיוחדים למואב ולעמון. מסוג זה הן גם הנבואות על הגויים בעמוס א', ג—ב, ג. לנבואות נתנו נימוקים לאומיים או מוסריים. הן אינן איפוא מנטיות. אבל הן ממין הנבואות הספורדיות. לכל עם מבושרת פורענות

לחוד. אין הן קבועות במסגרת אסכולוגית, ואין קשר עם גורלו האסכולוגי של ישראל.

ברור, שהנבואות מן הטופס הזה גם הן לא נולדו מרוחה של הנבואה הקלסית. הטופס הוא עתיק ביותר. היעודים העתיקים שבספרות התורה הם ספורדיים באפים. אין בהם שום צפיה להיסטוריה אחידה. ישראל הוא „עם לבדד ישכן“ (במ' כ"ג, ט). מלבד זה נתנה רשות לשער, ששירת המושלים העברית העתיקה היתה בעיקר מנטית ומגית באפיה. היא ודאי לא נמקה את המאורעות. היא שרה עליהם, תיארה אותם, הביעה את יחסו של המשורר אליהם. היא הריעה, קוננה, לעגה, ברכה, קללה. היא לא היתה אסכולוגית. הקורות היו לה תופעות ספורדיות. שיר המושלים על מואב בבמ' כ"א, כז—ל כולל תרועת נצחון וקינת לעג על מואב. הקינה על מואב בישי' ט"ז—ט"ז וביר' מ"ח, א—ו, כ—לט טבועה גם היא במטבע זה. צרת מואב מתוארת תיאור אפי-לירי, בלי יסוד אידיאולוגי. ביר' מ"ח, מה—מו מואב גם קטע מבמ' כ"א כז—ל. מזה יש ללמוד, שכל השירים האלה על מואב יש להם מקור אחד — שירת המושלים העתיקה. ונראה, שענינם אחד: כבוש הארץ שמצפון לארנון בידי סיחון¹⁷. שיר במטבע זה הוא גם השיר על אדום בעוב' ב—ז, ביחוד ה—ז. המלים „איך נדמיתה“ הן ראשית פסוק ה, ושלושת הפסוקים הם קינת-לעג על אדום. ענין הקינה הוא איזה מאורע היסטורי בלתי ידוע לנו. נראה, שאויב פשט על אדום, עבר בארץ, שדד וגנב, חדר למטמוניות במערות ההרים ולקח הכל. הפשיטה היתה מרמה, ונעשתה בעצה אחת עם „אנשי בריתם“ של בני אדום. גם ירמיה גם עובדיה השתמשו בשיר-המושלים העתיק הזה. רסס משיר זה (עוב' ז) אנו מוצאים גם ביר' ל"ח, כב.

שירי-המושלים נחשבו בישראל לשירים נבואיים. שירי בלעם, ברכות האבות וכו' נחשבו על הספרות הנבואית. לישעיהו, ירמיהו, עובדיה השירים העתיקים הם „דבר ה'“. משירת-המושלים צמחה בישראל ספרות פיוטית-נבואית, שעניניה היו קורות העמים. המשוררים-החוזים נשאו משלם על מאורעות היסטוריים, על קורות עמים קרובים ורחוקים. החוזים האלה היו נביאים לגויים. להם מתכוון ירמיהו באמרו, שהנביאים, אשר היו לפני „מן העולם“, נבאו „אל ארצות רבות ועל ממלכות גדולות למלחמה ולרעה ולדבר“ (כ"ח, ח). זוהי עדות ברורה על מציאות נבואות-

17 עיין על זה: דיסן, שירי ארכאי בספרות הנבואה, ידיעות החברה לחקירת א"י ועתיקותיה, תשי"ג, ע' 7—15.

גויים עתיקות, מלפני הנבואה הקלסית, שענינן היו המאורעות ההיסטוריים הגדולים ושחוג חזונן היה רחב ביותר. דעה תפלה היא, שהישראלים לא הכירו את „העולם“ לפני התקופה האשורית ושהם ידעו רק את העמים, שבאו במגע „היסטורי“ עמם (כלומר: לפי מה שידוע לנו במקרה). ירמיהו מעיד על ההפך. האגדה הנבואית של ימי סוף מלכות אפרים שלחה את יונה לנינוה. והשירה הנבואית נשאה דברה מאז ומקדם („מן העולם“) על כתים ותרשיש, בבל ועילם, על בני קדם ועל עמי הצפון הרחוקים.

מן הספרות הפיוטית-הנבואית הזאת ירשו הנביאים הקלסיים ירושה ספרותית. הירושה הזאת נכרת עדיין בסימניה: באפיה המנטי והספורדי. ירמיהו השתמש, כנראה, בספר מן הספרות הזאת, שנקרא בשם „ספר משפט הגוים“ (עין בפרק על ירמיהו). הנביאים עבדו את החומר הישן ושאפו לטבוע אותו במטבע חדש. אבל הם לא יכלו לכבוש את החומר ולטשטש לגמרי את המטבע המנטי והספורדי הישן.

המטבע הכללי של נבואות-הגויים

נבואות הגויים שבמקרא הן במובן מסויים כולן „מנטיות“. ההבדל בין הנבואה הישראלית ובין הקנבא המנטי היא התוכחה. אולם הנביאים נשלחו להוכיח רק את ישראל, ואילו אל הגויים לא נשלחו. נבואות-הגויים הן דברים, שנאמרו על הגויים באוני ישראל. מפני זה אין בהן יסוד של דרישה מוסרית. הן רק מודיעות את גזרת האל. מכאן הנטיה להשמיט את נימוק הגזרה גם במקום שישנו. אפינית ביותר היא תפיסת תעודתו של ירמיהו בתור „נביא לגוים“ (א', ה). תפקידו של ירמיהו בישראל הוא תפקיד של מוכיח ולוחם, ואילו על הגוים הפקד „לנתוש ולנתוח... לבנות ולנטוע“ (שם, י). זאת אומרת: להודיע את דבר האל וכאילו גם להפעילו. אפיניים ביחוד שני צדי מטבע נבואתו על נבוכדנצר. את השלטת נבוכדנצר על ישראל הוא מנמק נימוק אידיאולוגי: חטאם של ישראל גרם (כ"ה, ג—יד). אבל את השלטת נבוכדנצר על הגויים אינו מנמק (עין שם, ט, יא). פעמיים הוא מצרף ל„כל הגוים“ את „חית השדה“ (כ"ז, ו; כ"ח, יד). הגזרה היא כאילו גזרת גורל על כל חי, ללא נימוק אידיאולוגי.

אולם נבואות-הגויים העתיקות היו באמת לא כולן מנטיות במובן העדר יסוד אידיאולוגי. כבר ראינו, שהיו נבואות-גויים עתיקות, שהיו טבועות במטבע אידיאולוגי. היו נבואות-גויים שבהן נתן לפורענות טעם לאומי: איבה לישראל. אבל היו גם נבואות, שיסודן האידיאולוגי היה מוסרי.

כי האמונה הישראלית העתיקה שעבדה את כל הגויים לחוק המוסרי ולמשפטו המוסרי של ה'. ה' הוא לה שופט כל הארץ. ולפיכך שאפה לתפוס את קורות הגויים מתוך אמונת הגמול המוסרי. נבואות-הגויים הסבירו את המלחמות והפורענויות, שבאו על העמים, כעונש על שחיתות מוסרית. דוגמאות לסוגי נבואות עתיקות אלה נתנו לנו בראשית ס' עמוס. על נבואות-גויים ממטבע מוסרי רומזו בלי ספק צפ' ג', ו-ז. היו נבואות על קורות העמים, שהסבירו את המאורעות כגמול אלהי, ועוררו את ישראל לקחת מוסר. צפניה קובל, שישראל לא לקחו מוסר. על נבואות כאלה רומז בודאי גם יר' י"ח, ז-י.

נבואות גויים אוניברסליות. יום ה'

נבואות-הגויים העתיקות כללו לא רק חזונות על גויים בודדים. היו גם נבואות אוניברסליות, חזונות על הגויים בכללם או על העולם כולו. בהן הוסברו שואות עולמיות כגמול מוסרי של אלהי המשפט. בספרי הנבואה הקלסית נשתמרו כמה נבואות אוניברסליות, שבהן מבוסר משפט על הגויים בלי קשר עם גורל ישראל; קשר זה חסר בכל אופן במטבע הראשוני שלהן. זה מעיד על כך, שגם נבואות אלה לא נולדו מרוח הנבואה הקלסית אלא באו לה בירושה.

יש' ג-י"ד הם בנסוח שלפנינו „משא בבל". על טיבו של משא זה נעמוד בפרק על ישעיהו. כאן נברר רק את אופי המטבע הראשוני של חלקיו. ב"ג, ב-טז אין כל זכר לבבל ולא נזכר שום עם בכלל, ואין ספק, שמתחלה לא היה זה חזון על בבל. מתוארת מלחמה, שתכליתה לחבל את „כל הארץ" (ה). תבוא שואה קוסמית (י, ג). היום יהיה יום פקודה „על תבל", עונש על רעתה, ותכלית העונש — השמדת הרשעים (יא). ישראל לא נזכר ולא נרמז. גם ה„משל" על מלך בבל (י"ד, ד-כג) רקעו אוניברסלי-מוסרי. המלך נענש על עריצות ועל השחתת עמים. ירושלים וישראל לא נזכרו ולא נרמזו. י"ג, ב-טז הם איפוא תיאור של שואה עולמית. בתיאור זה השתמש הנביא בנבואה על מדי ובבל. י"ד, ד-כג הם קינת-לעג על מפלת מלך עריץ. יסוד ישראלי אין לא ב"ג ולא ב"ד, ד-כג.

יש' כ"ד הוא חזון על שואה עולמית. כל הארץ „חנפה תחת ישיבה". כל ערי-העולם הגדולות תחרבנה. כליון יבוא על האדם. כל הארץ תתמוטט בכובד פשעה. בכל הפרק אין זכר לירושלים או לישראל. רק בסיום (כג) נזכרו ציון וירושלים. אבל כל תיאור השואה הוא אוניברסלי. תיאור „יום ה'" בצפ' א', ב-ג, יד-יח הוא אוניברסלי. החזון מתאר

צרה, שתבוא על האדם, על „כל הארץ“. הצרה תהיה עונש על החטא המוסרי בתיאור אין שום יסוד ישראלי. — בנבואה הלאומית על אדום בישׁ ל״ד אנו מבחינים קטע (א-ד), שבו מדובר על החרמת כל הגוים ועל שואה קוסמית. אין בקטע יסוד אידיאולוגי. ובכל אופן אין הוא מגוף הנבואה הלאומית.

במטבע אוניברסלי טבועים גם חבקוק א'—ב'. בשני הפרקים אין במפורש שום יסוד ישראלי-לאומי. הנביא תוהה על ההשגחה האלהית, על הקמת עם עריץ חדש, הכשדים, החומס את כל הגויים. גם המטבע הזה מושרש בנבואת הגויים האוניברסלית.

יש להניח, שהנבואות על „יום ה'“ היו ביסודן נבואות-גויים אוניברסליות מסוג זה. בנבואה הקלסית נשתמרו כמה נבואות וקטעי-נבואות על „יום ה'“, והיינו: ישׁ י״ג, ב—טז, ביחוד ו—יג; ל״ד; צפ׳ א', ב—ג, ז, יד—יח; יואל א', טז; ב', א—יא; ג', ד; ד', יד—טז; עוב' טו; יר׳ מ״ו, י, עיין גם מ״ז, ב; יחז׳ ז', יז—יט (השוה צפ׳ ב', יח); ל', ב—ג; זכ׳ י״ד, א ואילך. עיין גם ישׁ ב', יב—כב. מנבואות אלו יש ללמוד, שנבואות „יום ה'“ כללו תיאור של שואה קוסמית ושל מלחמה עולמית. סממנים אלה אנו מוצאים גם בכמה נבואות-גויים, שלא נזכר בהן „יום ה'“ בפירוש. עיין יר׳ נ״א, כז—כט; יחז׳ ל״א, טז; ל״ב, ז—ח; ל״ח, יד—כב; ישׁ ל״ד, א—ד. המוטיב המשותף של ה„זבח“ עיין: צפ׳ א', ז—ח; יר׳ מ״ו, י; יחז׳ ל״ט, יז—כ; ישׁ ל״ד, ו—ז. מדבריו של עמוס אל „המתאווים את יום ה'“, שיום ה' „הוא חשך ולא אור“ (ה', יח—כ), נמצאנו למדים, שהנבואות על „יום ה'“ תיארו את היום כיום של שואה ולקוי מאורות. אלא שהיו נבואות על „יום ה'“, שכללו גם חזון של ישועה לאומית, מעין ישׁ ל״ד. על אלה רומז עמוס ביחוד. יש לשער, שהנבואות האוניברסליות על „יום ה'“ לא היו דוקא אסכטולוגיות מראשיתן. רק בעבוד הלאומי נהפכו לחזון אסכטולוגי. הנבואה הקלסית ירשה מן התקופה שלפניה גם את החזונות האוניברסליים גם את הנטיה לשלב בהם מוטיבים לאומיים ולהפכם לנבואות אחרית-הימים. בנבואות „יום ה'“ מושרשות הנבואות על מלחמת הגויים האחרונה בירושלים ועל מפתחם על הרי ישראל.

גלגולן של נבואות

קיימים היו איפוא בישראל מימי קדם דברי שיר וחזון על הגויים ועל ישראל, שהתנחלו מדור לדור והיו מיסודות השכלתם הספרותית של המשוררים והחזוים, וחלק מהם נשתקעו ביצירות הנבואה הקלסית. הספרות

הפיוטית הזאת נוצרה מרוח השירה והדמיון. אבל היא היתה גם מושרשת במציאות ההיסטורית. שירת המושלים ביחוד היתה היסטורית לפי עניניה ונשאה משלה על קורות עמים. אבל במשך הדורות נתקו גם החזונות ההיסטוריים מעל רקעם הריאלי. המאורעות הריאליים נשתכחו או נתערפלו או נתישנו, ובחזונות בקשו רמזים להווה ולעתיד. החזונות נעשו נבואות כוללות. ללא-זמן, דברי אלהים רבי-רזים. דומה היתה ספרות זו לספרות הקנבאים של יון ורומא. מאות בשנים קיימת היתה ביון וברומא מין ספרות נבואית, שבמשך דורות היו „פותרים“ אותה ומנסים לחשוף את רויה. הרקליטס כבר אמר על הסיבילה, שדברה מגיע „עד אלף שנים“. הרודוט מוצא רמזים בנבואות בקיס ועוד על כמה וכמה מן המאורעות, שהוא מספר. ברומא שמרו על מנבאי הסיבילה של קומה, ועל-פי מדרשי המנבאים היו מכריעים בשאלות-חיים של המדינה. האקלוגה הרביעית הידועה של וירגיליוס היא מין מדרש לשירת הסיבילה. ערך כזה של אוצר-רזים לכל זמן היה לנבואה המקראית ביהדות ובנצרות. אולם אין ספק, שחזונות נושנים ומעורפלים, שנחשבו חזונות לדורות, כבר היו קיימים בימי בית ראשון ושגם הנביאים הקלסיים ידעו אותם והשתמשו בהם.

במגילת-נבואות ישנה השתמש עמוס. מגילה זו היתה, כנראה, מגילה של נבואות-ישועה, שראשיתה בעמ' א', ב-ב', ג וסופה בט', יא-טו. המצע ההיסטורי של עמ' א', ג-ב', ג כבר נתישן באותו הזמן. המאורעות הנזכרים שם כבר לא היו ענינים אקטואליים בימי ירבעם בן יואש (עיין להלן, בפרק על עמוס). גם הפורענות וגם הישועה כבר נתקו בט' עמוס מרקעם הראשוני. באותה נבואת-הישועה השתמש גם יואל (ד', יז-יח), וכאן היא ארוגה במסכת חזונות ומאורעות אחרים. קטע מן המגילה הזאת (עמ' א', יג-טו: על בני עמון) הובא ביר' מ"ט, א-ג, כעבור מאה וחמשים שנה. רסיס ממנה (עמ' א', ד) הובא ביר' מ"ט, כז, בנבואה נושנה ומיושנת על מלכות דמשק, ובה איום על „ארמנות בן הדד“, הוא בן-הדד בן חזאל שבועמ' א', ד.

שיר עתיק על מפלת מואב (בימי סיחון, כנראה) מובא ביש' ט"ו—ט"ז וביר' מ"ח כשהוא מנותק לגמרי ממצעו ההיסטורי הראשוני. ביר' מ"ח, מה אף נזכר סיחון בשם, אף-על-פי שהנבואה דבר אין לה עם סיחון. שיר-לעג עתיק על אדום (על מאורע נשכח) מובא ביר' מ"ט, ז-יא, יד-טז, בנבואה מלפני החורבן, ובעובדיה א-ז, בנבואה מלאחרי החורבן. נבואות ישנות נתוקי-רקע הן בלי ספק ביסודן גם הנבואות ביש' י"ג-י"ד, כ"א וכ"ג. כבר ראינו, שכמה נביאים שקעו בנבואותיהם חזונות על „יום

ה". גם חזונות אלה היו חזונות תלויים, ללא זמן, והנביאים היו נוטלים אותם מקרן-הרבים וקובעים אותם במסגרת האופק הנבואי שלהם.

מקור האופי המורכב של הנבואות

מן האמור נמצאנו למדים, שאין בנבואה הקלסית בכלל שום חזון מלאחרי תקופת פרס ושאין בספריהם של הנביאים הוספות מן הזמנים שמצבר לאפקם הטבעי הנגלה והנכר, אבל עלו בהם דברים ש מ לפני תקופת הנבואה הקלסית, ואף דברים עתיקים ביותר. סגנון, צורות מליציות, רעיונות וגם דברי ספרות נחלו הנביאים מן הדורות שלפניהם. האופי הספרותי המורכב של הרבה נבואות, הנראה כערוב-סגנון והמתבאר ברגיל כעבוד מאוחר וכפרי הוספות מאוחרות, מתבאר באמת מתוך הנחלה הספרותית. הנביאים עצמם „עבדו“, שקעו ביצירותיהם חומר מן המוכן¹⁸. מובן מאליו, שחומר כזה נתק במשך הדורות מרקעו ההיסטורי הראשוני. מפני זה יש בספרות הנבואית חזונות על-זמניים. נסיונותיהם של חוקרים „לפתור“ חזונות כאלה על-פי ידיעות היסטוריות, שנשתמרו בידנו במקרה מזמנים מאוחרים, הם נסיונות מדרשיים תמימים ביותר.

הדבור והכתב

הנביאים הישראליים הם שליחים: האל שולח אותם להנבא אל העם. את תפקידם הראשוני הם ממלאים איפוא בדבור או בדבור ובמשה. הם מופיעים לפני העם או לפני יחידים, מודיעים את דבר האלהים, דורשים, מאיימים, שואלים, נשאלים ומשיבים. בכל הספורים שבתורה ובנביאים ראשונים אנו רואים את הנביאים פועלים בדרך זו, פנים אל פנים. ואין ספק, שזוהי גם מדתם של נביאים אחרונים. הנביא הוא „איש דברים“, „לא איש דברים אנכי“, טוען משה (שמ' ד', י), והאל מבטיח לו, כי יהיה עם פיו. „איש טמא שפתים אנכי“, קובל ישעיהו (יש' ל, ה). „לא ידעתי דבר“, טוען ירמיהו (יר' א', ו). כל הנביאים מדומים כמדברים אל בני דורם. זכריהו, מן האחרונים, מצטוו לדבר „אל כל עם הארץ ואל הכהנים“

¹⁸ שהנביאים קבלו חומר מן המוכן, כבר הפעים גרססן, Ursprung, ע' 157—158, ועוד. אלא שהנחת גרסמן (בעקבות גונקל), שהנביאים העלו בתזונוניהם דמויים מיתולוגיים, אינה נכונה. וכן לא נכונה דעהו, שהנביאים לא נחלו דברים שכתב. אין בהחלט שום יסוד להנבלה זו. — לשאלת המיתולוגיה עיין להלן בנספח: מקורה ומהותה של האסכמולוגיה הישראלית.

(זכ' ז, ה). כל סגנון נבואתו של מלאכי הנביא האחרון. הוא סגנון השיחה: העם שואל, והוא משיב (א, ב, ו, יג; ב, יז; ג, ז, יג). ומפני שהנביא הישראלי היה שליח, לא היתה פעולתו הנבואית פעולה של אכסטטיקן. הנבואה היתה קשורה במדה מסוימת בחויה אכסטטית. אבל הנביא יכול היה למלא את תפקידו כשליח רק אחרי שהחוויה הנבואית לבשה צורה מושכלת ויכלה להתגבש בפעולה ודבור מושכלים ומכוונים לתכליתם. הדבור הנבואי לא היה צריחה דבוקית. בדבור הנבואי פעלה רוח אלהים, אבל — אותה הרוח המלהיבה את הנפש והנותנת בה כח של פעולה ויצירה, של הבעה נבונה המשפיעה על השומע בעוזה או גם ביפיה. הנביא ספר את דבר האלהים, שהיה אליו לפני הדבור, ושלבש בנפשו צורה של דבור מושכל. (עיין למעלה, ע' 3). דבורו של הנביא היה בודאי פרוזאי באותם המקרים, שתכנו היה פשוט ומעשי. אבל דבורו החגיגי של הנביא היה נמלך ופיוטי. הנביא היה גם משורר. הנביאים פעלו בסביבה תרבותית, שבה היתה אימפרוביזציה שירית-מליצית באזני קהל דבר מצוי. הבעה כזו היתה גם ענין של כשרון וגם ענין של אמון ולמוד. אין זאת אומרת, שהנביאים היו כולם „נואמים“. הנאום הנבואי לא היה נאום במובן יוני או אירופי. הוא לא היה פרק פרוזאי בנוי מתוך מחשבה תכניתית. הנביא „נגן“ את דבריו מתוך פתוס פיוטי, דבר בשיר ובקצב, במשל ובמליצה. דבורו היה מלווה לפעמים תנועה ופעולה דרמטית. הוא דבר לפעמים בנגון הקינה, ספק כפיו. רקע ברגלו, נאנח¹⁹. היו בודאי נביאים, ש„נאומם“ היה קצר, שחכם היה באמרה השנונה והמפוצצת. „הרצחת וגם ירשת ז'“ (מל"א

¹⁹ עיין בודה, Litteratur, ע' 67, 70; גונקל, Die Propheten (1917), ע' 104 ואילך; גונקל-שמידט, ע' XXXVIII ואילך; קיסל, Geschichte, ח"ב (1922), ע' 428 ואילך. לינדבלום, Gattung, ע' 1 ואילך, נראה כמספק בזה. בכל אופן הוא טוען, שהנבואות, שנשמרו בידנו, אינן „נאומים“ ולא נוצרו סהוך נאומים. כדונמאות לנבואות, שלא יכלו להאמר כנאומים, הוא מביא את עמ' ג', הושע ד', יר' ב', יחז' ו' (ע' 3-7); יש' מ"א, יחז' ל"ט (ע' 57). כי בנבואות אלה מתחלפים הנושאים, מדבר האל ואח"כ הנביא, הנביא פונה אל „שומעים“, שאינם באוחו מעמד, מדבר אל העמים, אל האיים, אל הצפרים וכו'. אבל פענה זו אין בה כמש. מה שהמשורר הסופר עושה בכתב, יכול המשורר-הנאום לעשות בדבור. כל גואס-מליץ פונה אל „שומעים“ נעלמים וכו'. בפרו Micha לינדבלום משנה את דעתו זו במקצת (ע' 8 ואילך). לינדבלום מנסה לחפוס את מהלך הההוות הנבואה מחוך השואה עם התנצית של החווים המיסטיים של ימי הבינים. סעד הענין יש בדבריו משהו נכון. אבל בכלל

כ"א, יט), „באלה תנגח את ארם עד כלותם“ (שם כ"ב, יא), „עלה והצלח“ (שם, יב) וכיוצא בזה. אבל היו ביניהם גם נואמים ממש, שכחם היה גדול לעצב לפני קהל שומעים משא פיוטי שלם ומורכב. נאומים כאלה לא היו דוקא אחידים-סגנון. ההתרגשות הפיוטית, צורך הפעולה הנבואית או תגובת השומעים עשויים היו לגרום לידי שמוש בסוגים שונים של סגנון וצורה. הנביא יכול היה להתחיל בתוכחה, להמשיך מתוך התרגשות באימי פורענות ולסיים בקינה. וגם להפך. הנביא יכול היה להשתמש גם מתוך תכנית קבועה מראש בצורות ספרותיות שונות. נתן מספר תחלה לדוד מ של. הוא מדבר בלי פתוס כמספר מעשה שהיה. ורק אחר-כך הוא מסתער על דוד בתוכחה ומסיים באיום (ש"ב י"ב, א-י). מיכיהו חוזר תחלה על פתגם נביאי השקר. אחר-כך הוא מודיע את מצות ה' להמנע ממלחמה. לבסוף הוא מספר חזון שלם (מל"א כ"ב, טו-כג). ישעיהו מספר מ של (ה, א-ו), אחר כך הוא פותח אותו (ז), ואחר-כך הוא קורא שורה של קריאות הוי, שהן הסבר לפתרון (ל, משפח"ו, צעקה"ח ואילך). יחזקאל מספר משל (י"ז, א-י), אחר-כך הוא מבאר אותו ל"בית המרי" (יא-טו), אחר-כך הוא מבשר פורענות (ט"ז-כא), והוא מסיים ביעוד-טובה ממין המשל (כב-כד). המנהג לפורר את הנבואות ל"יחידות" קטנות, לפירוורים פיוטיים, מקורו בהערכה משובשת לגמרי של טיב היצירה הנבואית²⁰. אנו יכולים לקבוע על-ידי נתוח יחידה סוגית (משל, תוכחה, קינה וכו'). אבל אין זאת אומרת, שמצאנו על-ידי זה את היחידה הספרותית (או הנאומית). כי הנביא יכול היה לצרף בנאום אחד יחידות סוגיות שונות. נאומי הנביאים-המשוררים הגדולים היו בלי ספק יצירות מורכבות.

אולם הנביאים היו לא רק אנשי דבור: הם היו גם יוצרי ספרות נבואית. נגוד בין הדבור ובין הכתב המציאו חוקרים מודרניים, הטוענים, שחבור נבואות בכתב מבשר כבר את אחרית הנבואה, ובמדה שהנביא נעשה

לא נחנה רשות להקיש את הנבואה הישראלית לרולציה של ימי הביניים, מכיון שהמסכות ההיסטוריות שונות היו בהחלט.

²⁰ אידיאה זו, שהיצירה הנבואית היא ביסודה יחידה קטנה, מביע גונקל, עיין גונקל-שמידט, ע' XL ואילך. בשיפה זו פיררו את הנביאים גרסמן ושמידט בביאוריהם. וכן קהלר, Amos. וכן מפרר דוהם את ס' ירמיה לפירוורים כחוך ההנחה, שהנביא היה משורר, ויש לקלוף מתוך הספר את „שיריו“. לשיפה זו החנגד פולץ בביאורו לירמיה. נגד ההנחה, שהנביאים דברו תמיד בשיר קצר, עיין דברים נכוחים: בודד, ZAW, 1931, ע' 17 ואילך.

סופר הוא חדל בעצם להיות נביא²¹. ברור, שאין כל יסוד לדעה, שהנבואות הועלו על הכתב רק בימי בית שני²². אבל לא נכונה גם הדעה, שהנביאים הסופרים הם שהתחילו לכתוב, ורק מעט מעט, ומתוך מסכות מיוחדות, ושגרים לכך קודם כל רוח הזמן, שגברה בו הנטיה לכתובה בכלל²³.

ספרות נבואית עתיקה

מן העובדה, שקיימים היו בישראל ספרי שירים עתיקים כ„ספר מלחמת ה'“ (במ' כ"א, יד) וכ„ספר הישר“ (יהושע י', יג; ש"ב א', יח; בשני המקומות נאמר בפירוש, שזה היה ספר כתוב), נמצאנו למדים, שהיו נוהגים בישראל מימי קדם לאסוף דברי-שיר ולכתבם על ספר. דברי הנביאים היו דברי-שיר ונחשבו לדברי-אלהים, ואין שום יסוד להניח, שדוקא שירים מסוג זה לא היו אוספים ורושמים בספרים. ודאי היו גם דברי-נבואה, שנאמרו לצרכי-השעה ולא היה צורך לשמור עליהם. אבל נבואות שהיה בהן משום יצירה פיוטית או רעיונית, נרשמו ונשמרו בלי ספק, ואמנם, בתורה ובנביאים ראשונים נשתמרו הרבה דברי נבואה, ואין ספק, שמסדרי הספרים מצאו אותם כתובים במקורותיהם העתיקים²⁴. ספרות נבואית זו היא לפי צורתה ספורית: הנבואות קבועות כאן במסגרת של ספור. אבל אם המספרים מצאו לנחוח לרשום דברי נבואה (ראשונים או מחוברים לפי דוגמא נבואית) בספוריהם, הרי זה מעיד על הרגשתם של בני הדורות ההם, שיש לשמור דברים אלה בכתב ולמסרם לדורות הבאים. ואם היו לקוטי שירים (בלי יסוד ספורי) בכתב, הרי יש להניח, שהיו גם לקוטי נבואות בכתב. שהרי באמת לא היה תחום קבוע בין יצירת המושלים ובין היצירה הנבואית. אמנם, הספרים ההיסטוריים אינם מזכירים ספרי-נבואות כתובים. אבל הרי גם ספרי הנביאים שלנו ואף שמות הנביאים (חוץ מישעיהו) לא נזכרו שם.

21 על דעה רווחת זו עיין, למשל, קיטל, Geschichte, ח"ב (1922), ע' 431 ואילך. קיטל אומר אפילו, שהנבואה, עם שהיא מתחילה להפך ל„הופעה ספרותית“, „כורה לה בעצמה את קברה“ (432).

22 על דעה זו של ניברג ובירקלנד עיין למעלה, הערה 16.

23 עיין גונקל-שמידט, ע' XL ואילך.

24 שגם הנבואות שבספרים ההיסטוריים, אף-על-פי שנעשו בהן שנויים מסויימים בהתאם לסאורעות (מאחר שהן מן הספרות הנבואית הספורית), קבועות בכל זאת כל אחת באופק היסטורי מסויים ושגם ביניהן ובין המציאות ההיסטורית יש קרע העובר על פני כולן, כבר ראינו למעלה, כרך ב', ע' 353 ואילך. וזה מוכיח את קדמותן.

העדויות על כתיבת הנבואות

בספרות הנבואית הקלסית נזכרה כתיבת נבואות כמה פעמים. לישעיהו האל מצוה לכתוב על „גליון גדול“ את המלים „למהר וחותם אותה ב„למדים“ (שם, טז). וכן מצוה לו האל לכתוב את נבואתו „על לוח“ ולחוק אותה „על ספר“, כדי שתהיה עדות בישראל „ליום אחרון“ (ל, ח). לחבקוק האל מצוה לכתוב את החזון ולבארו „על הלחות“, למען „ירוך קורא בו“ (ב, ב). בסיירמיה נזכרה כתיבת נבואות בשלשה מקומות. בדבר־אלהים מיוחד כותב ירמיהו „אל ספר“ את נבואות הנחמה על ישראל ויהודה (ל, א—ג). בדבר־אלהים אחר הוא כותב „על מגלת־ספר“ את נבואות הרעה „על ישראל ועל יהודה ועל כל הגוים“ (ליו, א—לב). הספור על כתיבת מגלת־נבואות זו הוא המפורט ביותר. בשנה הרביעית ליהויקים היה דבר־אלהים לירמיהו לכתוב על ספר „את כל הדברים“, שנבא „מימי יאשיהו ועד היום הזה“ („זה שלש ועשרים שנה“ : כה, א—ג). ירמיהו קורא מפיו את נבואותיו באוני ברוך, וברוך „כותב על הספר בדין“. ירמיהו מצוה את ברוך לקרוא את הספר לפני העם בבית יהוה ביום הצום. ברוך קורא את הספר תחלה לפני העם ואחר כך לפני השרים. השרים מביאים את המגלה אל המלך. המגלה נקראת לפני המלך, והוא שורף אותה באש. אז היה אל ירמיהו דבר־אלהים לכתוב את הנבואות על מגלה חדשה. ברוך כתב שוב את הדברים מפי ירמיהו, „ועוד נוסף עליהם דברים רבים כהמה“. — את הנבואות על בבל ירמיהו כותב „אל ספר אחד“ ונותן אותו בידי שריה בן נריה בלכתו בבבל ומצוה אותו לקרוא את הספר בבבל ולהשקיע אותו בנהר פרת לאות, שבבל תשקע ולא תקום (נא, נט—סד). — ספר הנבואות של ירמיהו נזכר גם בכה, יג. — ירמיהו כותב מלבד זה אגרת („ספר“) אל הגולה (כט). — ליחזקאל האל מושיט „מגלת ספר“, שעליה כתובים דברי הנבואה, והנביא „אוכל“ את המגלה (ב, ח—ג, ד). כאן כאילו נתנה הנבואה לנביא כשהיא כתובה באצבע אלהים. עיין גם יחו מ״ג, יא. — ספר של נבואות נזכר גם בישי ל״ד, טו.

למה העלו דברי נבואה על הכתב

מתוך החומר הזה אנו רואים, שרק ישעיהו מצטוה לכתוב את דבריו לאות ולעד לבלתי מאמינים. לא כן נביאים אחרים. חבקוק כותב בשביל הקורא, למען ידע ויבין דבר ה'. ירמיהו מצטוה לרשום דבריו רק בשנת עשרים ושלש לפעולתו הנבואית. אבל אין לשער, שעד אז לא רשם דבר.

כוונת המצוה ביר' ל"ו, ב היא בודאי, שיכתוב, "את כל הדברים" במגילה אחת, כדי להקריאה לפני העם (עיין גם ד: "את כל דברי ה"). אבל אם גם ננית, שלא כתב עד אז, הרי אין זאת אומרת, שכתב, רק מפני שהיה "עצור" (שם, ה) ולא היה יכול לדבר אל העם.²⁵ שהרי אין הוא כותב נבואה אחת, את נבואת-היום, על המגלה ושולחה ביד ברוך. הוא אוסף את כל נבואותיו "מימי יאשיהו ועד היום הזה" וגם את נבואותיו "על כל הגוים" (ל"ו, ב; עיין כ"ה, יג). ברור, שזהו מפעל מיוחד וכולל, שדבר אין לו עם ה"עוצר" הארצי. את התכלית הוא מסביר בל"ו, ג: הוא מקוה, שמגילת הנבואות תשפיע יותר משהשפיע דבריו עד אז. הוא אסף את נבואותיו באותה שנה (605) באמת, מפני שאז נמצא לו הפתרון לכל נבואותיו: נבוכדנצר (עיין בפרק על ירמיהו). גם את נבואות-הנחמה הוא כותב, "אל ספר" בלי כל קשר עם "עוצר", זכרון לעמו (ל', ב). מכאן נמצאנו למדים, שכתובת הנבואות לא כללה דוקא רשימות קצרות ולא היתה תלויה באמת במסבות מקריות. תכלית הכתיבה היתה: ההשפעה והשמירה לעתיד. הכתיבה היתה אמצעי של השפעה ליד הנאום. דמוי תמים הוא, שהנביא יכול היה לדבר באמת אל "העם". הנביא דבר תמיד רק לפני חוג-שומעים צר ביותר, גם בשעה שדבר בשוק או בחצר המקדש. אבל היו בודאי בישראל בערים שונות אנשים, שרצו לדעת מה דבר הנביא, אלא שלא יכלו לבוא לשמוע את דבריו. היו יראי אלהים, שהיו צמאים לדבר ה'. אבל היו בודאי גם אנשים, שאהבו גם שיר ומליצה. לנביא היה איפוא חוג צר של שומעים, חוג רחב יותר של קוראים וחוג רחב עוד יותר של שומעים את הנקרא.

מן הידיעות, שאנו מוצאים במקרא על כתיבת דברי-אלהים וקריאתם, נמצאנו למדים, שהכתיבה והקריאה היו מכוונות למטרות שונות, וכן, שהיו מושרשות במנהגים עתיקים, מפורסמים בעם. את הנבואות רשם הנביא לעדות ולאות לדור בא או "ליום אחרון". מלבד זה נרשמו נבואות גם לשם קריאה תגיגית, כמין טקס. ירמיהו מצוה את שריה לא רק להשקיע את הספר בנהר פרת אלא גם לקרוא אותו — לעצמו, באין קהל של שומעים — לפני כן. קריאת טקס זו מושרשת במנהג לקרוא את דברי-האלהים בשעת כריתת ברית, עיין שם כ"ד, ד, ז; מל"ב כ"ג, ב—ג. אבל עיקר קריאת דברי-האלהים

²⁵ גונקל-שמירט, ע' XL. תהסבר הוזה הוא שטחי ביותר. המגילה נכתבה עוד לפני שנזכר ענין העוצר. מפני שירמיהו היה "עצור", הוא שולח את ברוך לקרוא אוהה, ואין הוא הולך לקרוא אוהה בעצמו. אבל אין רמז, שכתב את הסגולה, מפני שהיה עצור. על ענין העוצר והמשך הכתובים שם עיין בפרק על ירמיהו.

מן הכתב היתה לשם השפעה על הלבבות. קראו ביחוד דברים, שיש בהם מן הסגנון הנבואי: תוכחות, קללות וברכות. עיין יהושע ח', לד—לה; מל"ב כ"ב, י—כ. במטרה זו קשורה מצות ס"ד לקרוא את התורה לפני העם בכל שנה (דב' ל"א, י—ג). קריאה כזו היתה, כמובן, הכרחית בדברים, שנחשבו למורשה עתיקה. אבל מן הספור ביר' ל"ו אנו למדים, שגם נביאי הדורות היו משתמשים באמצעי-השפעה זה.

נבואות חדשות ונבואות ישנות

אין ספק, שמן הספור ביר' ל"ו רשאים אנו להסיק מסקנה כללית: נבואה חדשה הנביא אומר או „מנגן" מפיו באזני הקהל, אבל נבואות ישנות אינו חוזר ואומר בעל-פה, אלא כותב הוא אותן וקורא אותן (או אחרים קוראים אותן) מעל הכתב. אלה הן שתי הרשויות הטבעיות של הדבור והכתב, המשלימות זו את זו, ואין ביניהן שום „נגוד". הכלל היה בודאי, שהדבור קדם לכתב, והו דמוי השליט במקרא. אלהים משמיע את עשרת הדברות תחלה, ואחר-כך הוא כותבן על הלוחות. משה אומר לעם תחלה את המשפטים, ואחר-כך הוא כותבם בספר (שמ' כ"ד, ג—ז). שמואל מגיד לעם תחלה את משפט המלוכה, ואחר-כך הוא כותב אותו בספר (ש"א ח', ט; י', כה). יחזקאל מצטוו להגיד לישראל את תכנית הבית ואחר-כך גם לכתוב אותה לעיניהם (מ"ג, יא). גם כתיבתם של ישעיהו וירמיהו היא כתיבה לאחר דבור. אולם בודאי היו גם דברי-נבואה, שמצד תכנם ראויים היו להכתב מלכתחלה. נבואה חכמתית כגון זו שבחב' א'—ב', למשל, נכתבה, כנראה, מלכתחלה על ספר. ואין יסוד להניח, שהנביאים שלפני חבקוק לא עשו לפעמים כן.

ראשיתה ואחריתה של התקופה

במה יש איפוא לבאר את העובדה, שנשתמרו בידינו ספרי נבואה רק החל מעמוס?

לא מפני שרק הנביאים הקלסיים החלו לכתוב. כבר ראינו, שאין טעם להניח, שהכתיבה היתה בימים ההם מנהג חדש. וכן אין יסוד לדעה, שהנביאים הקלסיים רשמו דבריהם לדורות, מפני שהיו נביאי פורענות, ודורם לא האמין בהם²⁶. שהרי נביאי פורענות היו גם קודם לכן, כגון אליהו. מלבד זה

²⁶ בוד'ה, Litteratur, ע' 67, ועיין 151 (על יחזקאל: אי האמונה של תורם עשחה אותו לסופר).

הרי נשתמרו בתורה ובנביאים ראשונים וגם בנביאים אחרונים ובמזמורים הרבה יְעוּדֵי טוֹבָה (בברכות וכו'), וזאת אומרת, שגם יְעוּדֵי טוֹבָה נחשבו ראויים להשמר לדורות.

סבתה של התופעה ההיא גלומה בודאי קודם כל בהתגלות החדשה, שהובעה בספרות הזאת. בספרות הזאת נתגבשה דרגה חדשה של האמונה הישראלית. ערכם של נביאים אלה היה לא בפעולתם המעשית אלא בדבריהם. הרגישו, שלא די להבליע מעט מדבריהם בספור קורותיהם. הקורות נעשו טפלות לדברים. ומלבד זה יש לשים לב לכך, שנקודות-הגבול של הספרות הזאת הם שני החורבנות: היא נוצרת סמוך לחורבן אפרים ונגמרת זמן-מה אחרי חורבן יהודה. בספרות זו בקש העם פתרון לחידת החורבן והגלות. מפני מה נשבר עם-ה' ,כשבר נבל יוצרים? מפני מה הרס ה' את אשר בנה? בספרות הנבואית בקש העם את צדוק-הדין לשני החורבנות. מפני זה נשתמרה בידנו הספרות הנבואית החל מעמוס: בה נתגבש דבר-האלהים על שני המאורעות הגורליים בחיי האומה הישראלית. בה נשתקפה עליית מלכות-אשור החדשה (החל מתגלת פלאסר), שהחריבה את מלכות אפרים, בה נשתקפה שקיעת אשור ועליית מלכות בבל החדשה, שהחריבה את מלכות יהודה, בה נשתקפה שקיעת בבל ועליית מלכות פרס ושיבת-ציון, שהיתה בראשית מלכות זו. האומה צפתה לקץ-הפלאות. אבל קץ-הפלאות לא בא. אז נדמה הנבואה, ושירת-הגאולה נקפאה על שפתיה, חידת-אלהים לדור-דור. אכן, מפני מה נדמה הנבואה אז — זוהי שאלה היסטורית בפני עצמה, שעליה נעמוד עוד להלן.

ב. עמוס

האיש, זמנו ופעולתו

בימי ירבעם בן יואש, מלך ישראל (784–744 לפני סה"נ), ובימי עוזיהו, מלך יהודה (774–739), חי האיש, שבספר נבואותיו אנו מוצאים לראשונה את יסודי התורה הנבואית החדשה, הוא עמוס, מן הנוקדים אשר בתקוץ. בן יהודה לפי מוצאו, נבא את רובי נבואותיו, עד כמה שידוע לנו מספרו, במלכות אפרים. מן הקטע הספורי, שנשמר בספרו (ז', י–יז), נמצאנו למדים, שלא היה נביא מקצועי, לא נביא ולא „בן נביא”¹, אלא „בוקר”² ו„בולס שקמים” (יד). ועם זה חשב את עצמו לאחד מן הנביאים בישראל, שהאל מגלה להם את סודו (ג', ז–ח). פתאום היה אליו דבר ה„מאחרי הצאן” לקח אותו אלהים ושלח אותו להנבא לעם ישראל (ז', טו). עמוס הוא נביא־שליח. הוא נשלח לא אל המלך אלא אל העם. מתקוע אשר בדורים הוא עולה צפונה, אל מלכות אפרים. אנו יודעים, שהוא נבא בבית־אל, מקום מקדש „שער השמים”, ויש לשער, שנבא גם בשומרון ובמקומות אחרים. הוא חזוה חזות קשה. הוא נבא נבואת פורענות, חורבן וכליה על השרים, על העם, על הארץ ועל מקדשיה, על בית המלך. אמציה, כהן בית־אל, רואה את נבואת עמוס כ„קשר” על המלך. הוא מגרש אותו מבית־אל. עמוס משיב לו בנבואת פורענות קשה, אישית ולאומית (ז', י–יז).

הספור על גירוש עמוס מבית־אל מסודר בנוסח המסרתי שלנו אחרי ז', ט. לפי השקפת עורך הספר רומזים דבריו של אמציה בי—יא ביחוד על הנבואה שבפסוק ט, ולפיכך קבע את הספור אחרי ט. קביעת הספור כאן, בין המראה השלישי ובין המראה הרביעי (ח', א–ג), פוגעת בלי ספק ב„סדר”.

¹ „בן נביא” נוהגים לפרש עתה: אחד מבני הנביאים. אבל בשום מקום לא נקרא אחד מבני הנביאים בשם „בן נביא” (עיין מל"א כ', לה, לת, מא; מל"ב ד', א, למ; ו', ג, ה; מ', א, ד). ונם אין זכר לדבר, שהיו „בני נביאים” ביהודה או שהיו קיימות חבורות כאלה באפרים בימי ירבעם בן יואש. כוונת עמוס היא רק להטעים, שאין לו כל שייכות לנבואה המקצועית, לא אישית ולא משפחתית.

² השכעים והתרגום גורסים „נוקד”.

וכבר נסו חוקרים להמציא לספור מקום נכון.³ אבל אם מצד הסדר הפורמלי יש מקום לטעון, הרי אין ספק, שמצד הענין קשורים דבריו של אמציה באמת ביחוד בז, ט. כי רק בז, ט מוזכר עמוס בפירוש את המלך, ורק כאן יש נבואה המכוונת במיוחד נגדו, ואילו בשאר נבואותיו הוא נבא על העם, על הארץ, על המקדשים, על השרים וכו', ואת המלך אינו פוקד,⁴ כל שכן שאינו קורא בשמו. הנבואה המפורשת על המלך היא שעוררה את אמציה לפעולה.

אולם בין נוסח הנבואה על ירבעם בפסוק ט ובין הנוסח ביא יש הבדל. בט נאמר: „וקמתי על בית ירבעם בחרב“; ביא נאמר: „בחרב ימות ירבעם“. לדעת חז"ל (עיין פסחים פז, ע"ב) והמבארים העברים (רש"י, רד"ק וכו'), דברי אמציה הם „לשון הרע“: אמציה זיף את הנבואה בכוונה, ואילו עמוס נתנבא רק על „בית ירבעם“ וצפה, שעתידי זכריה, בן ירבעם, לפול בחרב. מתוך בחינה בקרתית אפשר היה לומר, שהמלה „בית“ היא הוספה מאוחרת הרומזת על גורלו של זכריה.⁵ אבל שאלה היא, אם יש סתירה אמיתית בין שתי הנוסחאות. יותר קרוב לומר, שט ויא ענינם אחד. כי ט אינו רומז, כנראה, כלל על זכריה. מותו של זכריה מבואר במל"ב י, ל—לא; ט"ו, יב בחטאת יהוא, שלא הסיר את העגלים, לביאור זה אין בס' עמוס זכר. עמוס נבא, שהאל יקום על „בית ירבעם“ (לא על „בית יהוא“) בחרב בשעה שיפקוד על ישראל ויחריב את מקדשיו ויגלה אותו מארצו. כליון בית ירבעם והחורבן הם כאן התרחשות אחת. „חרב“ אחת תבצע את שניהם, זכריה, שלום, מנחם, פקחיה, פקח, הושע הם מעבר לאופק חזונו של עמוס. בימי בית ירבעם, היינו, לפי פסוק יא — בימי ירבעם עצמו, יבוא הקץ על בית המלך ועל הממלכה גם יחד.

³ בודה, JBL, 1925, ע' 77 ואילך, גרסמן, Geschichtsschreibung, ע' 330, קובעים אותו בראש הספר. דוהם מבקש להמציא לו מקום אחרי פרק ו'. זלין, ביאורו, ע' 100 ואילך, משתדל להוכיח (בעקבות גרסמן), שמקום הספור הוא אחרי מ', ד ושהפסוקים מ', יא—הם סיום נבואתו של עמוס לאמציה. את הקשר האמתי שבין ו', ט ובין ו', יא אינו רואה, עיין דבריו בע' 192, 253.

⁴ ג', טו (והכיתי בית החרף על בית הקיץ) ודאי אינו מכוון דוקא למלך. בתי קיץ ובתי חרף היו ודאי גם לשרים. וכן הוא ממשך: ואבדו בתי השן. שרידי בית השן של אחאב (מל"א כ"ב, למ) נתגלו בחפירות בשנות 1931—1933, 1935, עיין: קרוצמן, Jvories. אבל יש להניח, שקישוטי שן היו גם בארמונות אחרים.

⁵ השוה למעלה, כך כ', ע' 202.

כבר אמרנו, שאת הספור הנבואי יש לראות בדרך כלל כמאוחר מן הדבור הנבואי עצמו. גוף הנבואות הוא מיסודו של הנביא, ואילו הספור (ביחוד זה שמספר על הנביא בלשון נסתר) הוא יצירת מי שהוא, שקבל מפי הנביא או מפי בני לוי (עיי' למעלה, ע' 34—35), והנה בספור שלנו נאמר בכל אופן בפירוש: „בחרב ימות ירבעם“, מכאן יש ללמוד, שהספור נתגבש עוד בחיי ירבעם, לפני 744. ומכיון שהספור הוא היסוד המאוחר שבספר, הרי נמצאנו למדים, שספר נבואותיו של עמוס בכללו נתגבש גם הוא לפני 744. ובאמת אין בספר שום זכר למאורעות תקופת-המהומה שלאחרי ירבעם, כפי שהיא משתקפת בס' הושע. גם לפי ספר-הנבואות עתיד החורבן לבוא בימי ירבעם, כאמור. אפשר, שיש בו הוספות מאוחרות כל שהן. אבל על אלה יש להביא ראיות מיוחדות.

שרשים ספרותיים

נבואותיו של עמוס הן ביסודן משאות, „נאומים“ ממש, דברים, שדבר באזני קהל שומעים. עמוס אינו מקריא דבריו על אפרים בתקוע. הוא הולך למלכות אפרים. ה' אמר לו: לך הנבא אל עמי ישראל (ז, טו). את ההתנבאות הוא תופס כהכרח הבא מכח דבר האלהים (ג, ח), ובוזה רוצה הוא בלי ספק להסביר את מקור ה„גבורה“ להשמיע תוכחות מרעישות באזני העם פנים אל פנים (השוה מיכה ג, ח). את הנבואה לאמצייה עמוס מביע כמענה בחלוף-דברים אישי, ומעין כך עלינו לדמות לנו את הבעת נבואותיו בכלל.

עמוס הוא משורר מקורי, ובספרו הוא גם מביע אידיאות חדשות ומקוריות. אבל את נוסח הנבואה ואת אפני הבעתה לא יצר, אלא לקח אותם מן המוכן. עמוס מספר, שנלקח „מאחרי הצאן“ (ז, טו). אבל כבר עמדו על כך, שספרו מעיד על דרגה גבוהה של השכלה. חוג ידיעותיו ההיסטוריות והגיאוגרפיות הוא די רחב. מנסיון-החיים יודע הוא יותר ממה שרועה צאן יכול לדעת.⁶ ואין ספק, שעמוס ידע את הספרות הנבואית, שהיתה לפניו. הוא משתמש בנוסחאותיה הקבועות של הנבואה: כה אמר ה', נאם ה', אמר ה', שמעו, הוי, כה הראני ה', ביום ההוא וכו'. הוא גם קבל ממנה נחלה ספרותית ושקע אותה בספרו, כמו שנראה להלן. הוא לא היה נביא מקצועי הנבא בשכר. אבל את קשרו עם הנבואה הישראלית הוא

⁶ עיין ביחוד גרסמן, בספרו הנ"ל, ע' 324. קה"ל, Amos, ע' 41 כנה

כ 38 שמות של סקומות ועמים בס' עמוס. עיין גם ריגר, Bedeutung, ע' 25.

מוזכיר (ג, ז—ח; השוה ב', יב). וכן הוא מוזכר את הנבואות על "יום ה'" של הנבואה העממית (ה', יח). להלן נראה, שעמוס השתמש בסממנים משירי-ים-ה' הישנים.

מן הספרות הספורית העתיקה מוזכר עמוס את הספור על מהפכת סדום ועמורה באש (ד', יא), על מכות מצרים (שם, י), על יציאת מצרים (ב', י ועוד), על ארבעים השנה במדבר (שם; ה', כה). הבטוי "ביום פקדי..." ופקדתי" (ג, יד) נמצא בספור על מעשה העגל בשמ' ל"ב, לד. לבטוי "כי אעבר בקרבך" (ה', יד), במובן: עבור לנגוף במגפה, השוה שמ' י"ב, יב, כג. עמוס מוזכר את תורת ה' וחקיו (ב', ד), את האיסור להחזיק בגדים חבולים (ב', ח; עיין שמ' כ"ב, כה; השוה דב' כ"ד, יב—יג, יז), את הקרבת תודה על חמץ (ד', ה; עיין ויק' ז, יג), את קרבן הנדבה (ד', ה; עיין במ' ט"ו, ג). עמוס יודע את הספרות החכמית והמזמורית. עמוס הוא איש תקוע, ותקוע היתה לא רק עיר של נוקדים אלא גם מושב עתיק של חכמה ומליצה (ש"ב י"ד, א—כ), בא, ג—ב, ו עמוס משתמש במליצת המספרים ("על שלשה... ועל ארבעה"...), צורה מליצית זו מורשה היא מן השירה הכנענית⁷, ואנו מוצאים אותה בספרות החכמה המקראית (מש' ו, טו; איוב ה', יט, וביחוד מש' ל', טו—לא). עמוס נושא קינה במשקל הקינה (ה', א—ב), והקינה היתה גם היא בתחומה של החכמה (השוה גם שם, טו; יודעי נהי), המשלים על הסבה והמסובב בג, ג—ו הם ממשלי החכמה. למשלים האלה בנוסח השאלה ("הישאג אריה ביער, וטרף אין לו?... התפול צפור על פח הארץ, ומוקש אין לה?..."), יש דוגמאות בספרות החכמה המקראית: "היתתה איש אש בחיקו, ובגדיו לא תשרפנה?" וגו' (מש' ו, כז—כח), "היגאה גמא בלא בצה?" וגו' (איוב ח', יא). גם ו, ג ("הירצון בסלע סוסים" וגו') הם ממשלי החכמה. מתחום המשל הספורי לקוח ודאי ה', יט ("כאשר ינוס איש מפני הארי, ופגעו הדב" וגו')⁸. הבטוי "מאזני מרמה" (ח', ה) הוא חכמתי (מש' י"א, א; כ', כג). לבטוי "ויין ענושים ישתו" (ב', ח) השוה מש' ד', יז: "ויין חמסים ישתו". לעמ' ח', ו ("...בר נשביר") השוה מש' י"א, כו. לבטוי

⁷ עיין למעלה, כך ב', ע' 20, הערה 30 (על "מאמר הספרות"). גם המליצה "יתן קולו" (עמ' א', ב) מקורה עכרי-כנעני (עיין שם). וכן המליצה "ואשמיד פריו מטעל ושרשיו מתחת" (עמ' ב', ט). השוה כחובת אשטנעוור, 11—12: אל יכן לש שרש למט ופר למעל.

⁸ השוה נרסמן, שם, ע' 326—327. אלא שהנחח נרסמן, שהספרות, שעמוס ידע, היתה "ספרות" שבעל-פה דוקא, חלילה באויר.

„דרשוני וחיו" (עמ' ה', ד, ו) השוה משה' ד', ד; ו, ב; ט', ו. לעמ' ח', ח (העל זאת לא תרגו הארץ) השוה משה' ל', כא („תחת שלוש רגזה ארץ").
בס' עמוס יש גם מן המליצה המזמורית. את המליצה „בתרועה בקול שופר" (עמ' ב', ב) אנו מוצאים בתה' מ"ו, ו. את הבטוי „גאון יעקב" (עמ' ו, ג ועוד) אנו מוצאים בתה' מ"ו, ה; „שנאו רע" (עמ' ה', טו) — בתה' צ"ו, י. בה', יג עמוס מזכיר את סוג המזמור הנקרא „משכיל", עיין תה' מ"ו, ח (ובכתבות: תה' ל"ב, א; מ"ב, א ועוד)⁹. הקשר עם הספרות החכמתית-המזמורית נכר ביחוד בפסוקי-התהלה שבס' עמוס: ד', יג; ה', ח—ט; ט', ה—ו (השוה ח', ח). פסוקים אלה נחשבים להוספות מאוחרות. ואמנם, הם בכל שלשת המקומות מחוץ להמשך. אבל אין ראיה, שהם לא משל עמוס. הפסוקים האלה פזורים בספר, אבל מצטרפים הם להימנון אחד. ולהימנון הזה יש מקבילה באיוב ט', ה—ט, גם מבחינת הענין גם מבחינת המליצה, ולמוטיבים שונים שבו יש מקבילות חכמיות ומזמוריות אחרות¹⁰. העובדה, שפסוקי-התהלה חכמיים אלה שוקעו בספר, מעידה בכל אופן על השפעת ספרות החכמה על יצירת ס' עמוס. לשאלת פסוקי-התהלה עיין עוד בסמוך.

על מצע זה של השכלה תורתית, נבואית, חכמתית-מזמורית נוצרו משאותיו של עמוס. באיזו מדה נשתמרו בס' עמוס המשאות בצורתן הראשונית, אין לדעת. יש לשער, שמחומר הנאומים גבש הנביא אחר-כך את נבואותיו

⁹ בעמ' ה', יג כבר פירש ז' לין, ביאורו, ע' 230, „המשכיל" כטובן היסנון, על-פי תה' מ"ו, ח. אלא שהוא מעביר טעם דמיוני את הפסוק וקובעו אחרי ה', כו. באמת ה', יג הוא סיום התוכחה: לכן ידם השיר בעת ההיא (כשתצלח האש, פסוק ו, וכשיחרבו הכתים והכרמים, פסוק יא). הפסוק מקביל לנבואת הנגיז במז—יו.

10 איוב (ט', ה—ט): עמוס:

המרגיז ארץ ממקומה הנוגע בארץ וחמוג (ט', ה; ובח', ח: העל זאת לא תרגו הארץ)

האמר לחרם ולא יורח והפך לבקר צלמות, ויום לילה החשיך (ה', ח)
וידרך על במתי ים ודרך על במתי ארץ (ד', יג)
עשה עש כסיל וכימה עשה כימה וכסיל (ה', ח)
גמה שמים לבדו הבונה בשמים מעלותו (ט', ו)

לדמיו „יוצר הרים" (עמ' ד', יג) השוה משה' ח', כד. לדמיו בנין העליות בשמים השוה תה' ק"ד, ג. לדמיו „הקורא למי הים" (עמ' ה', ח; ט', ו) השוה איוב ל"ט, ד (התרים לעב קולך ונו'). לבטוי „לבקר צלמות" (עמ' ח', ח) השוה איוב כ"ד, יו.

הכתובות, ודאי מתוך טוֹש וּשְׁנוי-צורה. אנו יכולים לעמוד על היחידות הספרותיות, אבל אין ערובה, שהללו הן הנאומים בצורתן הראשונית.

מסגרת הספר — מגלת-נבואות ישנה

במבנה ס' עמוס בכללו אפשר להבחין מסגרת ותוך. המסגרת הן נבואות-הגויים שבראש הספר (א', ב-ג', ג') ונבואת-הנחמה שבסופו (ט', יא-טו), שגם בה יש נבואת גויים (ט', יב). התוך הוא גופו ורובו של הספר: התוכחות נגד ישראל. יש לשער, שהמסגרת היא מגילת-נבואות ישנה, שעמוס השתמש בה בבנין ספרו. דבר זה נמצאנו למדים מתוך בחינת הרקע ההיסטורי של נבואות-הגויים.

נבואות-הגויים שבראש-הספר (א', ג-ב', ג') אינן דנות במאורעות זמנו של עמוס. בא', ד נזכרו חזאל ובנו בן-הדד, שבימיהם הגיעה מלחמת ארם בישראל לשיאה (מל"ב י', לב-לג; י"ג, ג-כב). אבל המפנה כבר בא בימי בן-הדד ויואש (799-784) נצח את בן-הדד בשלש מלחמות והשיב את ערי ישראל (שם י"ג, כד-כה). מלחמות-הכבוש האכזריות בגלעד הנרמזות כאן הן איפוא מלפני יואש. — לפי עמ' א', ו הסגירו פלשתים „גלות שלמה" לאדום. אין ספק, שנרמזו כאן מאורעות מימי יהורם בן יהושפט (850-843). בימיו פשע אדום מתחת יד יהודה (מל"ב ח', כ-כב). ולפי דה"ב כ"א, טז-יז עלו בימיו פלשתים על יהודה ושוב ממנה שבי. היה איפוא אז קשר-אויבים של אדום ופלשתים נגד יהודה¹¹. — לפי עמ' א', ט אשמה גם צור בהסגרת „גלות שלמה" לאדום. גם זה קרה, כנראה, באותו פרק זמן. הריגת איזבל והשמדת בית אחאב (842) נתקו את הברית עם צור ועוררו שם רוגז. הצורים נצלו את מבוכת המהפכה בישראל בימי יהוא ואת התקפות חזאל והתנקמו בישראל, שבו מהם שבי ומכרו לאויב האכזרי — לאדום. הם לא זכרו „ברית אחים", שהיתה בין ישראל ובין צור מימי דוד ועד אחאב. — הנבואה על אדום בעמ' א', יא-יב רומזת גם היא בלי ספק על מאורעות זמן פשיעת אדום ביהודה. האדומים נצלו

¹¹ עמוס (א', ז-ח) אינו מונה את נח. מזה הביאו ראיה, שהנבואה מאוחרת. ביחוד הפעמים ואת מרטי: נח נהרסה בשנת 711 בידי סרנון, וסאו לא נמנתה בין ערי פלשתים, עיין צפ' ב', ד; יר' כ"ה, כ; זכ' מ', ה ואילך. אבל באסח לא הרס סרנון את נח כלל. הוא מספר, שלכד את אשדוד ואת נח והושיב בהן ישוב חדש. מדוע לא נזכרה נח בעמ' וכו', אין אנו יודעים. כש"ב א', כ נזכרו רק נח ואשקלון. ביר' מ"ז נזכרו רק עזה ואשקלון. אין זה אלא מקרה.

את החולשה והמבוכה של יהודה בימי יהורם—אחזיה—עתליה והתנקמו במשעבדיהם באכזריות חמה. בני אדום גלו בודאי שנאה ונקם גם קודם לכן בכל הזדמנות. מפני זה הנביא מדבר על נטירת עברה ושנאה נצחת. אבל ספק הוא, אם יכלו לרדוף את בני יהודה (פסוק יא) בימי אמציה ועוזיהו. — התנפלות בני-עמון על הגלעד (יג—טו), אם לא היתה עוד בימי מישע מלך מואב, היתה גם היא בימי חזאל ובן-הדד. — למקרה שריפת „עצמות מלך אדום לשיד“ בידי מואב אין אחיות רמו בשום מקום. אבל יש לשער, שזהו מאורע מימי מלחמת יהורם בן אחאב, יהושפט ומלך אדום במואב (מל"ב ג'). ההתקפה היתה מצד מדבר אדום (שם, ח). היא לא נגמרה בנצחון. צבא ישראל הוכרח לשוב (שם, כו). נראה, שהמואבים רדפו אז אחרי האדומים הנסוגים ושבנו את מלכם, המיתו אותו והתעללו בגופו. — המאורעות האלה (או רובם) לא ארעו בכל אופן בזמנו של עמוס, בימי הגבורה של ירבעם בן יואש ועוזיהו. אין להניח, שהמאורעות האלה לא נשתקפו בשעתם בחזונות הנביאים, שהשתתפו השתתפות ערה בחיים המדיניים. הנבואה על ארם (מן המאוחרות בנבואות אלה) כוללת איום על בן-הדד בן חזאל (א', ד), ונאמרה איפוא בימיו. וזה בא ללמד על שאר הנבואות.

בחזית הרקע ההיסטורי מראה לנו איפוא, שסדרת הנבואות שבראש ס' עמוס היא לקט של נבואות ישנות. אולם בין סדרת-נבואות זו ובין עמ' ט', יב יש קשר: בט', יב מדובר על „שארית אדום“ ושאר הגויים-השכנים של ישראל. בזה יש רמז לפורענות המבושרת להם בא', ג—ב', ג. מלבד זה רשאים אנו ללמוד מן העובדה, שביואל ד', טז—יח באים הפסוקים שבעמ' א', ב וט', יג רצופים (בשנוי נוסח ובצירוף-ענינים אחר), שפסוקים אלה לקוחים מתוך המשך ראשוני אחד¹². מזה נראה, שמגילת-הנבואות הישנה של עמוס כללה את עמ' א', ב—ב', ג ונסתיימה בעמ' ט', יא—טו. זו היתה איפוא מגלה של נבואות-ישועה ישנות, שתכנה היה: נבואות פורענות לגויים וישועה לישראל. עמוס עבד ודאי נבואות אלה ונסח אותן נסוח חדש. המגילה שמשה לו מסגרת לספרו: בין נבואות הפורענות לגויים ובין נבואות הישועה שם את ספר התוכחות שלו. בזה עצב גם את המסגרת עצוב חדש.

¹² במ' יואל יש כמה נקודות-סמך עם ס' עמוס (עיין במרק על יואל). אפשר איפוא, שיואל שאב את הרברים מס' עמוס, אלא שהרגיש, שפסוקים אלה הם המשך אחד. אבל אפשר, שהדברים היו לפניו גם באיוו מגילה ישנה אחרת.

הרכב הספר

בבחינת הצורה הספרותית אפשר להבחין בס' עמוס חמש מגילות הבאות זו אחר זו.

המגילה הראשונה היא מגילת הנבואות על הגויים ועל ישראל: א, ג—ב, טז. המגילה כוללת שש נבואות קצרות על הגויים, נבואה קצרה על יהודה, וסופה — נבואה ארוכה על ישראל, ששאר הנבואות משמשות לה באמת רק מבוא. בסדרון של נבואות אלה נכרת שאיפה לתכנית הרמונית. הנבואה הראשונה (על ארם) מוקדשת לאויב של ישראל, השניה (על פלשתים) — לאויב של יהודה, השלישית (על צור) — לאויב של ישראל, הרביעית (על אדום) — לאויב של יהודה, החמישית (על עמון) — לאויב של ישראל, הששית (על מואב) — לאויב של אדום, בשעה שהיה, כנראה, בעל־ברית כפוף ליהודה. ישראל ויהודה נרמזו איפוא לסירוגין בסדר קבוע. — כל הנבואות האלה פותחות ב„כה אמר ה'“. נוסח התוכחה הוא בכולן: „על שלשה פשעים... ועל ארבעה“. בכולן אנו מוצאים את הבטוי „לא אשיבנו“¹³. בשבע הנבואות הראשונות נבואת העונש פותחת בר, ובכולן נאמר: „ושלחתי (או „והצתי“) אש... ואכלה ארמנות...“ ברוב הנבואות האלה הסיום הוא „אמר ה'“. בנבואה על ישראל העונש פותח ב„הנה“ (ב, יג). בסופה אנו מוצאים את הבטוי הסיסמאי „ביום ההוא“. סיומה: „נאם ה'“. — יש לשער, שא' ב היא הפתיחה הראשונית של המגילה הזאת (עיי' על זה להלן).

המגילה השניה כוללת שלש נבואות ארוכות הפותחות ב„שמעו את הדבר הזה“ (ג, א—טז; ד, א—יב; ה, א—יז)¹⁴. במגילה זו אין „כה אמר ה'“ משמש עוד פתיחה. הבטוי מופיע רק בהמשך, בצירוף „לכן“ או „כי“ (ג, יא; ה, ג, ד, טז; וגם בג, יב הבטוי קבוע בהמשך, ו„לכן“ של יא מוסב גם עליו). האיום פותח לרוב ב„לכן“, שבמגילה א' איננו (ג, יא; ד, יב; ה, יא, יג, טז). מגילה זו היא בבחינה מסוימת גם חטיבה אידיאלוגית מיוחדת: רק בה אנו מוצאים את נבואות־התשובה של עמוס. בד, ו—יא הוא סוקר את הפורענויות, שהביא האל על ישראל בעבר, כדי להחזירם בתשובה, והוא חוזר חמש פעמים על התלונה: „ולא שבתם עדי, נאום ה'“.

¹³ בבטוי זה החקשו המבארים. אבל הכוונה ברורה מתוך ההמשך: על החטאים הרבים של... לא אשיב את דבר הנזרה הנזורה. הנביא פורט בנבואות הנזורים רק חטא אחד. „לא אשיבנו“ משמעותו סתמית: לא אשיבנה. השוה בס' כ"ג, כ ושם כ"ד, יז.
¹⁴ „שמעו והעידו“ בנ, יג אינו איפוא מן המניין. וגם לא „שמעו זאת“ בח, ד: כאן המסבע אחר, ואין זה סימן ל„אי־סדר מופלג“, כמענת זלין (ע' 187).

בה, ד—טו אנו מוצאים שורה של קריאות-תשובה: דרשוני וחיו (ד), דרשו את ה' וחיו (ו), דרשו טוב וגו' (יד), שואו רע וגו' (טו). — רק בה, כד יש עוד מעין רמז לרעיון התשובה.

המגילה השלישית כוללת שתי נבואות הפותחות ב„הוי“ (ה, יח—כו; ו, א—יד). הבטוי „כה אמר ה'“ איננו במגילה זו, וגם אינו מופיע עוד עד סוף הספר¹⁵. פתיחות נבואות-העונש הן מגוונות (ה, כו, כז: ונשאתם... והגלית; ו, ז: לכן; שם, יא, יד: כי הנה... כי הנני).

המגילה הרביעית היא מגילת המראות (ו, א—ט, ו). מגילה זו נחלקת לשנים: ז—ח וט, א—ו. בחלק א' נתנו לנו ארבעה מראות, שכולם פותחים ב„כה הראני... והנה“. בשני המראות הראשונים הנביא רואה את הפורענות הממשית בחזון. הנביא מתפלל, והאל מעביר את הגזירה. סיום שניהם: „נחם ה' על זאת... אמר ה'...“. בשני המראות האחרונים הפורענות נראית בחזון בסמל (אנך, כלוב קיץ). הנביא שואל, והאל פותר את הסמל. בשניהם נאמר: לא אוסיף עוד עבור לו (ו, ח; ח, ב). בטויי-סיום אין בהם. אחרי המראה הרביעי באה מחרוזת של נבואות: ח, ד—יד, שאינם שרובם המפריע את סדר המראות, כפי שסבורים. כי המראה החמישי הוא חטיבה מיוחדת בבחינת הצורה. פתיחתו מיוחדת: ראיתי... (ט, א). כאן אין לא תפלה ולא חידה עם פתרון. הנביא רואה את האל במראה כשהוא מבצע את החורבן האחרון.

בין המראה השלישי לרביעי מפסיק הקטע הספורי ז, י—יז. כבר ראינו, שמצד תכנו קשור הוא באמת במראה השלישי. מי קבעו כאן, אין אנו יודעים. אבל נראה, שבס' עמוס נקבע לו מלכתחלה מקום זה. — חטיבות נפרדות הן גם פסוקי-הלה, שכבר הזכרנו אותם. זהו הימנון, שפסקיו נתפזרו ונשתרבבו לתוך הנבואות במקומות שונים. בח, ח ובט, ה נעשה נסיון לרקום פסוק מן ההימנון במסכת הנבואה. היש ללמוד מזה, שעמוס הוא שנסה להשתמש בהימנון ושההימנון הוא שלו? בכל אופן אין לדעת כיצד נתפזרו פסוקיו.

המגילה החמשית (ט, ז—טו) פותחת ב„הלא“. ראשיתה פורענות. אבל באמצע פסוק ח תוכחת הפורענות נפסקת, ונבואת-הישועה מתחילה ב„אפס כִּי...“ פסוקי הפורענות הם כאן כעין חוליה המקשרת את נבואת-הישועה בספר-התוכחות. המעבר הוא די מלאכותי. בדבר נבואת-הישועה

¹⁵ „לכן כה אמר ה'“ מצינו עוד רק בו, יז — בקטע הספורי, שהוא בבחינה מסוימת חטיבה בפני עצמה.

הדעות חלוקות, ועל זה עוד נעמוד להלן. — בשתי המגילות האחרונות אנו מוצאים את הבטוי הנוסחאי „ביום ההוא“ (ח', ט, יג; ט', יא), וכן: „הנה ימים באים“ (ח', יא; ט', יג, השוה יואל ד', יח). וכן מצינו רק כאן את הבטויים „עמי ישראל“ (ז', ח; ח', ב), „עמי“ (ט', י; עיין גם ז', טו; ט', יד). מדה סגנונית מיוחדת אפשר להבחין בפרקים ה'—ט': החל מה' א הנביא משתמש בבטוי „בית ישראל“, שאינו נמצא לפני זה (ה', א, ג, ד, כה; ו', א, יד; ז', י; ט', ט). בזה קשור גם השמוש בבטויים „ישחק“, „בית ישחק“ (ז', ט, טז), „יעקב“, „בית יעקב“ (ו', ח; ז', ב, ה; ח', ז; ט', ח; לפני כן רק בג', יג), „יוסף“, „בית יוסף“ (ה', טו; ו', ו).

התכנית. המטבע האישי

מתוך העובדה, שהספר מורכב ממגילות שונות זו מזו בצורתן וגם בתכנן רשאים אנו ללמוד, שנתהווה מגילות מגילות. עמוס העלה את נבואותיו על הכתב בזמנים שונים ובהזדמנויות שונות, ומכאן חילופי הצורות. המגילות נאספו אחר-כך לספר אחד, ונוספו עליהן הוספות מעטות. סדר הנבואות בספר אינו מקביל דוקא לסדר הזמנים של משאות עמוס. הצורות המיוחדות של כל מגילה מעידות על עבוד ספרותי מכוון. השמירה על יחודן של המגילות בתוך הספר מעידה על יד זהירה וסדור תכנית. על תכנית מעידה קביעת ט' התוכחות במסגרת של נבואות על הגויים. מכיון שהספר נחתם וגם הקטע הספורי נוסף עליו לפני 744, אין דבר מונע אותנו מלהניח, שעמוס עצמו סדר אותו.

הספר הוא יציקה אחת, למרות חילופי הצורות בין מגילה למגילה, ומרוח איש אחד נולד. הוא אחיד בבחינה אידיאולוגית. אידיאה מרכזית שלטת בו, כמו שנראה להלן. הוא גם אחיד בבחינת המטבע האישי, שבו הוא טבוע. הוא כתוב כולו בפתוס מוסרי עצים, במדת-הדין ללא רחמים. אישיותו של הנביא כאילו נבלעת בעוצם הפתוס, והוא מרגיש את עצמו רק „כלי“ בידי אלהים. הוא מגיד דבר-אלהים, והרגשתו האישית בטלה לגבי הדבור, שהוא משמיע מפי הגבורה. עמוס הוא באפיו נגודם הגמור של הוֹשֵׁעַ וִירְמְיָהוּ. כמעט שאין בספרו פסוק לירי אחד. המון-לבו של עמוס מתגלה בפסוקים כגון ה', טו; ו', ו, וכן בתפלותיו בז', ב, ה. אבל בשום מקום אין הוא שופך לבו. אף הקינה שלו (ה', ב) היא גזר-דין אוביקטיבי. הוא מוכיח ומאיים מראשית הספר ועד סופו. — מלבד זה יש בספר גם אחדות סגנונית. מליצותיו מושרשות בנסיון חיי האכר, הצייד, הרועה.

ויש בספר גם קָרָג לְשׁוֹנֵי הַמִּשְׁתַּרְגַּע עַל פְּנֵי כֹלֹו וּמֵאֲחֹז אֶת מַגִּילֹתָיו וּפְרָקָיו זֶה בָּזָה¹⁶.

16 החל מנ', יג אנו מוצאים בכל המגילות את הכמוי „אלהי צבאות” בצירומים שונים. ול' ה' י' ז' סבור היה, שעמוס הוא יוצר תואר זה, ודרש על זה מה שדרש. אבל התואר הוא עתיק (עיין ש"א ד', ד; ש"ב ו', ב). יש חושבים את הכמוי (או גם את הפסוקים, שבהם הוא נמצא) להומפה (קָהֶר, זליון). אבל גם לזה אין יסוד. — בס' עמוס אנו מוצאים חשע פעמים את הכמוי „אמר ה'” (או: „אמר אדני ה'” וכיו"ב) בסיומה של נבואה: א', ה, ח, טו; ב', ג; ד', ה, י, כו; ו', ג, ו; ז', ט, טו. סיום כזה נמצא מעט מאד בספרות הנבואית. מלבד זה חזורים ונשנים בפרקים הרבה מלים וצירופי מלים. ישאג... יתן קולו: א', ב; ג', ד. ואכלו: א', ב; ח', ה. ראש הכרמל: א', ב; ט', ג. ושלחתי (אש, דבר, רעב): א', ד—ב', ה; ד', י; ח', יא. ארמנות: א', ד—ב', ה; ג', ט, י; ו', ח; השוה ג', טו; ה', יא; ו', יא. גלה, יגלו, גלות ועוד: א', ו, ט, טו; ה', ה, כו; ו', ז; ז', יא, ו. ארם — קיר: א', ה; ט', ו. להסגיר: א', ו, ט; ו', ח. שאריח: א', ז; ה' טו; ט', יב. שמרה נצח: א', יא, השוה ח', ז. פשעי ישראל: ב', ו; ג', יד. צדיק... אביון... דלים... עניים: ב', ו—ז; ד', א; ה', יא—יב; ח', ד—ו... בכסף... ואביון בעבור נעלים: ב', ו; ח', ו. השאפים: ב', ז; ח', ד. יי... ישחו: ב', ח, יב; ד', א; ה', יא; ו', ו. העליחתי... מארץ מצרים: ב', י; ג', א; ט', ז (רק בעמוס). במדבר ארבעים שנה: ב', י; ה', כה. לא תנבאו: ב', יב; ז', טו. הנה אנכי: ב', יג; ט', ט. מנוס... ימלט... ינוס: ב', יד—טו; ט', א. השמיעו... ואמרו: ג', ט; ט', ה (וקראו... השמיעו). הר שמרון: ג', ט (לפי השבעים); ד', א; ו', ה. מטה... ערש... שן: ג', יב, טו; ו', ד. והכיתי בית...: ג', טו; השוה ו', יא; ט', א. נשבע ה': ד', ב; ו', ח; ה' הנה ימים באים: ד', ב; ט', יג. נשא...: ד', ב; ה', כו; ו', י. אחרית...: ד', ב; ח', י; ט', א. בית־אל... גלגל... באר שבע: ד', ד; ה', ה; ח', יד. ונעו: ד', ח; ח', יב; השוה ט', ט. גנות... כרמים: ד', ט; ט', יד. עשה... ואח: ד', יב; ט', יב. ה' אלהי צבאות שמו: ד', יג; ה', כו; השוה ט', ו. גפלי... קום: ה', ב; ח', יד; ט', יא. על ארמחה: ה', ב; ז', יא, יו; ט, טו. השאיר עשרה: ה', ג; ו', ט (יותר עשרה). הפך ל...: ה', ז, ח; ו', יב; ח', י. לענה... משפט... צדקה: ה', ז; ו', יב; עיין ה', כד. יום... החשיך: ה', ח; השוה ח', י. בר: ה', יא; ח', ה—ו. כרמי... נמעתם... השתו יינם: ה', יא; השוה ט', יד. טוב ואל רע: ה', יג; השוה ט', ד. ונשכו הנחש: ה', יט; השוה ט', ג. חג... שיר... גבל: ה', כא—כג; ו', ה; ח', י. גאון יעקב: ו', ח; ח', ז. הם: ו', י; ח', ג. כי הגה... מצוה: ו', יא; ט', ט, השוה ג. אדני נצב על: ז', ז; ט', א. — מיוחד לספר עמוס הוא השמוש בה' היריעה בראש דבור במובן: הוי לכם... הגני אליכם...

שרשים אידיאולוגיים

עמוס לא היה יוצר רעיון היחוד. כהשקפה הרווחת באסכולה השלטת. הוא לא הגה רעיון זה מתוך הכרת „הסכנה האשורית“ או מתוך תפיסת אפיו המוסרי של ה'. רעיון היחוד אינו מושרש בנבואת הכליון לישראל, בנתוק „הקשר הטבעי“ בין ישראל ובין יהוה, שהביא כאילו לידי המלכת יהוה על כל העולם וכו' ¹⁷.

בנבואות הגויים של עמוס יהוה מופיע כשופט העמים. אבל אין זאת אומרת, שעמוס היה הראשון, שתפס את יהוה „כאדון ההיסטוריה“ ¹⁸. ה' הוא שופט כל העמים ו„אדון ההיסטוריה“ בכל ספרות תנ"ך ובכל ספרות החכמה, שאין בהן שום השפעה של הנבואה הקלסית. ה' הוא יחיד ושופט עולם גם באגדה העתיקה ביותר — בספורי-בראשית, שישראל נחלו מימי קדם. כבר ראינו, שבאגדה זו (ובספרות המקראית בכלל) ה' הוא לא רק אדון העולם, אלא ששום דמות או צל של אל אחר אינם מופיעים שם לידו. אחת האגדות העתיקות העממיות האלה מזכיר עמוס עצמו: אגדת סדום, שבה ה' פועל כשופטו של עם לא-ישראלי (ד', יא) ¹⁹. אין גם שום חדוש ברשימת החטאים, שעליהם עמוס נבא עונש לגויים. אם אין עמוס פוקד עליהם חטאים דתיים, אין זה נובע מתוך כוון מוסרי מיוחד. כי בכל

עיין: ב', ז; ג', י; ה', ז; ו, ג—ו, יג; ח', יד. יש מוספים „הוי“ בראש ה', ז, וטחילים כאן אח מנילח-ה„הוי“. ואין זה נכון. ה„הוי“ מובלע בה"א, וסעד הצורה פסוקים אלה הם ממנילח „שמעו“. על ח', יד עיין להלן, הערה 38. על סגנונו של עמוס ואוצר מליו השווה הרסר, ביאורו לעמוס, ע' CLXXI—CLXX.

¹⁷ על הדעות האלה עיין ספריהם של ולהויון, קיגן, סמית, שפרה, סגנד, קימל וחבריהם ותלמידיהם עד היום הזה. מהו נגד הדעה, שעמוס הוא יוצר המונותאיזמוס, אמלי וחבריו. אבל — מתוך נקודת-השקפה שמרנית. מחה נגדה גם זלין. אבל — בלי עקביות. עיין גם ירמייאס, ATAO⁸, ע' 631: עמוס לא נלה את צדקת האלהים, והושע לא נלה את אהבת האלהים וכו'. עמוס לא נלה אמונה חדשה.

¹⁸ עיין ריג, Bedeutung, ע' 25 ועוד; לודס, Les prophètes, ע' 88; בובר, חורח הנביאים, ע' 93. זוהי הדעה הרווחת.

¹⁹ קוססן, Entwicklung, ע' 10, 150—151, מוען, שספורי-הטבול, למשל, אינו מוכיח, שיהוה היה בחקופה קדומה יותר מאשר אלהים-עם, שהרי אגדה זו באה מן הנכר, וראשוני הנביאים אינם מזכירים אותה. המענה קלושה ביותר. ובכל אופן הרי אנדתיסדום היחה בלי ספק עממית מאד בישראל, ואותה מזכירים עמוס, הושע, ישעיהו, צפניה ועוד.

המקרא כולו הגויים נענשים רק על חטאים מוסריים, כמו שכבר הטעמנו לא פעם. וגם במטבע החטאים אין שום חדוש: הם לאומיים-מוסריים (מעשי רשע כלפי ישראל), כעוון מצרים או עמלק בספורים העתיקים (עיין למעלה, כרך ב, ע' 439—440), או מוסריים בלבד (שחיתות או אכזריות), כעוון הכנענים (עיין שם) או כעוון דור המבול ואנשי סדום. בהזכרת חטאו של מואב כלפי אדום (ב, א) לא נתבטאה איפוא שום מגמה חדשה²⁰. כבר אמרנו, שנבואות הגויים של עמוס שאובות, כנראה, ממגילת-נבואות ישנה. להלן עוד נראה, שהן טבועות במטבע האוניברסליזמוס האידיאוני העתיק, ושטופסן הוא מלפני הנבואה הקלסית.

ומפני זה מובן מאילו, שאין שום חדוש בדברי עמוס, שה' העלה את הפלשתים מכפתור ואת ארם מקיר (ט, ז). גם בדברים אלה מתבטא האוניברסליזמוס העתיק של האמונה העממית. שה' קובע גורל לכל עם, היה דבר מפורסם ומוסכם, ועמוס גם מנסח את הרעיון בנסוח של אמת מוסכמת וידועה²¹. ואילו הדבור „הלוא כבני כשיים אתם לי בני ישראל" וגר' (שם) אינו אלא שנינה סטירית. האוניברסליזמוס העתיק תפס את ה' כמשגיח על כל העמים, ועם זה הבחין שתי רשויות: ישראל והעמים. בישראל האל

²⁰ וייזר, Amos, ע' 111 ואילך, אומר גם הוא, שאין חדוש בנבואות עמוס על הגויים, אלא שהוא סבור, שהרות המנשכת בהן היא לאומית, זו של הספורים על כנען, אברהם ופרעה, עמון ומואב, אבימלך וכו' (בר' ט', כ—כו; י"ב; י"ט, ל—לח; כ', כו; שם' ט', כו, ועוד). וייזר מוען, שעמוס פתח בנבואות אלה ברוח „האמונה הלאומית" המקובלת כדי להדהים את שומעיו אח"כ בנבואת הפורענות לישראל. (עיין גם זלין, ביאורו לעמוס, ע' 200). הנחתו של וייזר היא, שהנבואות האלה הן כולן לאומיות ודנות בפשעי הגויים נגד ישראל. והוא מהעלם מזה, שהספורים בבר' א'—י"א וכן הספור על סדום מהארים את ה' כאלהי עולם וכשופט כל העמים. נבואות עמוס על צור ועל אדום מפעילות באחת את היסוד המוסרי של המשע: הפרת ברית, אכזריות מתמדת. על עמ' ב', א „על שרפו עצמות מלך אדום לשיד" אומר וייזר, שגם זו נבואה לאומית, מאחר שמלך אדום היה בעל-ברית לישראל. אבל לזה אין כאן רמז. העובדה היא, כנראה, נכונה (עיין למעלה, ע' 62), אבל אין זה מעמה של הנבואה. כי לפי עמ' א', יא כבר שוררת באוחה שעה בין אדום ובין ישראל שנאה נצחת. ולמרות השנאה הזאת מואב יענש על החמא, שתמא לאדום. — על התפוכותיו של וייזר עיין עוד להלן.

²¹ מענה זו מען אסלי, Amos und Hosea, ע' 63; וכן זלין: ביאורו לעמוס, ע' 186—187; Religionsgeschichte, ע' 72.

פועל כאל נודע, ובגויים — כאל נסתר. ותפיסה זו היא גם תפיסתו של עמוס למרות השנינה ההיא: העלאת ישראל ממצרים היא לו פעולה שונה לגמרי מהעלאת הפלשתים מכפתור וארם מקיר²². הבחנה זו הוא מביע בדברים ברורים בג', א—ב: רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה וגו'. יתר על כן: הבחנה זו היא אידיאה יסודית בספרו. רק ישראל הוא עם ה' (ז', ח, טו; ח', ב; ט', י, יד). רק לישראל הוא אומר: הכון לקראת אלהיך (ד', יב). רק את ישראל „הוליד“ ה' ארבעים שנה והקים להם נביאים ונזירים (ב', י—יב). רק בישראל שלח פורענויות, כדי להחזירו למוטב (ד', ו—יא). רק לישראל נתן ה' תורה וחוקים (ב', ד). רק בישראל יש פולחן המתאמר להיות פולחן ה': חגים, מקדשים, זבחים, שירים וכו' לכבודו ולשמו. רק בישראל יש מעשה פולחני, שעמוס נלחם בו. רק כאן נעשים מעשים, שיש בהם כדי לחלל את שם קדשו של האל (ב', ז) — מפני שהם נעשים בישראל. מן הגויים אינו דורש את דעת ה', אדמתם „אדמה טמאה“ (ד', יז). ולא עוד אלא שעצם פעולתו הנבואית של עמוס מעורה בהבחנה ההיא. שם קדשו של אלהים הוא השם, שנודע בישראל. הוא נשלח אל ישראל, הוא אחד הנביאים בישראל (ז', יד—טז; ב', יא; ג', ז—ח); הוא אחד מנושאי חסד הנבואה, שנמשך על ישראל מימי קדם. רק אל ישראל נשלח להחזירם למוטב. אל הגויים לא נשלח. עליהם הוא מדבר כנביא-עתידות, כמעט כמנטיקן, למרות ההנמקה המוסרית. עמוס לא הגה איפוא את רעיון היחוד, ולא הוא הראשון, שתפס את ה' כשופט העמים וכמכלכל כל חי. הוא לא נתק את „הקשר הטבעי“ בין ה' ובין ישראל. קשר כזה לא היה קיים מעולם. ה' היה לפי האמונה הישראלית העממית אלהי העולם כולו, אל יחיד, שברר בעם ישראל. אלא שבנבואת עמוס והנביאים, שהופיעו אחריו, נתגלתה האידיאה הישראלית גלוי חדש, כמו שנראה להלן. הם מוציאים לאור מה שהיה גלום בה. מפני זה הם מרגישים את עצמם שליתיו של אלהי ישראל מדור-דור.

²² בובר, חורת הנביאים, ע' 92, אומר, שעמוס הכיר את יהוה ואת האלים הלאומיים של הגויים „כזהוהים“: „באל לאומי של כל לאום“ הכיר את יהוה. אבל בס' עמוס אין אף מלה אחת, שתרמו על „זהוהי“ כזה. ואין מלה כזו בשום מקום במקרא, גם לא במלאכי א', יא. אלהי הגויים הם בכל המקרא „עץ ואבן“ או „שרים“, ולא יחכן שום זהוהי. ה„זהוהי“ ההוא הוא פיוט סחקרי מודרני. השוה בקרתי לספרו של בובר: מאזנים, טבה, חש"ג, ע' 237—238.

שאלות ס' עמוס

שאלות ס' עמוס שלש הן ביסודן: השאלה ההיסטורית — מה היא השקפת עמוס על העבר, על תולדות ישראל; השאלה האידיאולוגית — תורת-הערכים שלו, השקפתו על הדת, הפולחן והמוסר; השאלה הנבואית — האסכולוגית — תוכחתו, דרישתו בהווה, וחזונו לעתיד. מובן מאליו, שהשאלות האלה אחוזות זו בזו.

על השאלה ההיסטורית עמדנו למעלה, ובה המפתח להבנת עמוס כולו. כאן הדברים ברורים בהחלט. עמוס אומר, שישאל הם, "כבני כשיים" לה, ושהעלאתם ממצרים שוה להעלאת פלשתים מכפתור וארם מקיר. האם עמוס, "חושב מה שהוא אומר"? השולל הוא באמת, בפרווה או בדיוק תיאולוגי, את יחודו ואת בחירתו של ישראל בעבר? התשובה על זה נתנה בכל הספר: הוא אינו שולל, והדבור על הכושים אינו אלא שנינה, הגומה, כאמור. העצה הבדוקה של החוקרים: למחוק מה שאינו מתאים להם, אינה מועילה כאן. כי האמונה ביחודו של ישראל היא יסוד נבואתו של עמוס, כל ספרו חדור אמונה זו²³, ולפי זה עלינו לתפוס גם את דברי עמוס על הדת ועל גורל ישראל.

23 וייזר, Amos, ע' 93 ואילך, 116 ואילך ועוד, מבקש להוכיח, שעמוס אינו עומד על בסיס אמונת הבחירה והחסד המיוחד. לשם זה הוא מוחק פסוקים בלי יסוד בקרתי כל שהוא מלבד ה"עורך" שלו, וכן הוא "מבאר" ככל העולה על רוחו — וללא הועיל. בעם ב', פ—מזו הוא גוזר מתיקה על י, יא, יב. פסוק פ אינו בא להציע את חסד יהוה עם ישראל אלא את... כמו וגבורתו של האל, שהשמיד את האמורים הנבזהים כארורים! (כן גם בע' 320). אבל היכן מצינו במקרא קילוס כזה לאלהים, שהוא חזק מאנשים נבזהים? והאמנם הביע עמוס בזה את הרגשותו החדשה ברוממות האל, שנהגלחה לו בחיות-אלהים מרעושה וכו' (שם, 163)? ולמה בחר באמורי? מלבד זה שכח ויזר למחוק במ את המלה "מפניהם", שהיא לבדה מבטלת את כל דבריו. ב', הוא גורס: על כן אסלח לכם את כל עונותיכם (ע' 120), וגם זה אסר עמוס ברוח אמונת העם כדי להדהים אותם במעבר פתאומי לתוכחה (עיי' למעלה, הערה 20). אבל "מטעים" אלה וכאלה אינם מועילים לו כלום. הנביאים, שהוצאו בב', יא, חזרו והופיעו בנ', ו. "ארבעים שנה", שהוצאו בב', י, חזרו והופיעו בה', כה. מכיון שויזר פוען, שעמוס אינו מטעים את עליונות המוסר לעומת הפולחן (עיי' להלן, הערה 28), הוא מקבל (ע' 222—224) את פירושה של הימציה, קניג, זלין (במהדורה א' של ביאורו), שה', כד מקומו אחרי כה ושה, "משפט" וה, "צדקה" הם משפט אלהים (כלומר: לכן יגל כמים משפטי וגו' והנליתי אתכם וגו'). אבל מכיון שאת כה אינו מוחק, הרי

הדת הפולחנית העממית²⁵. את השקאת הנוירים יין הוא חושב לחטא (ב', יא). כמו כן אין כל יסוד להניח, ששליטתו מתיחסת ביחוד לפולחן הקרבנות. הבחנה כזאת בין קרבן לפולחן אחר אינה במקרא בכלל. עמוס עצמו שולל עם הקרבנות גם את השירה ואת הזמרה (ה', כג). ישעיהו, ירמיהו, ישעיהו השני, זכריה שוללים בפירוש עם הקרבנות גם את התפלה ואת הצום. עמוס וישעיהו שוללים גם את החגים ואת השבת. והרי אין להניח, שדמו להם דת בלי תפלה, חג ושבת. ולא עוד אלא שישעיהו, מיכה, ירמיהו, ישעיהו השני וזכריה, השוללים את הפולחן, מקדשים את בית-המקדש שבירושלים, שהיה בית עולה וזבח, וחושבים אותו למקום משכן אלהים. מהם גם מדברים על תפארת פולחן הקרבנות במקדש זה לעתיד לבוא. זכריה היה מבוני בית שני. לפי זה עלינו לתפוס גם את יחסו של עמוס לפולחן.

אולם טעות היא גם לחשוב, שעמוס נלחם רק בפולחן לא חוקי, בשחיתות פולחנית, בפולחן של דופי. על שחיתות הוא מדבר רק בב', ז—ח. אבל בשאר נבואותיו על הפולחן והמקדשים אינו מזכיר שחיתות. הוא מדבר על הזבחים והמעשרות, על קטור „מחמץ תודה“ (עין ויק' ז', יג), על נדבות, חגים, עולות, שלמים, המון שירים וזמרת נבלים וכו', ואינו רומז על שום דופי פולחני. זאת אומרת, שהוא שולל גם את כל הפולחן החוקי, את כל עבודת ה' הלאומית של זמנו, שנעשתה לפי המסורת ולפי תורת הכהנים. את עגלי הזהב של ירבעם אינו מזכיר²⁶. את חטא עבודת האלילים אינו

יוס, ודוקא ימים אלה היו ימי חסד נעוריו. יש לזכור, שגם לפי ס"ב קרבנות החנים והמעשרות וכו' נוהגים רק בארץ. דברי עמוס מחאימים איפוא כיסודם באסא למסורת.

²⁵ דבר זה כבר הפעים אסלי: Der Kultus bei Amos und Hosea, Greifswalder Studien, ע' 32, עין סינינהולד, Rest, 38. ועין שם, ע' 33 ואילך לכל השאלה.

²⁶ בח', ב („כאשמת שמרון“) מצאו רמז לענל (רד"ק ועוד, וכן הופמן, ZAW, 1883, ע' 122). ולהוין חשב, שזהו תקון לגנאי במקום „אל בית אל“. זמן מה מקובל היה הביאור: באשימא של שומרון, עין מל"ב י"ז, ג, והשוה השם אשמביחאל של כתבי ייב. אבל ביאור זה יכול להחשב כדחוי. עין בודה, JBL, 1925, ע' 95—97; זלין, ביאורו, ע' 262. בודה קורא „כאשרת“, עין מל"א מ"ו, לג; מל"ב י"ג, ו. זלין קורא „מלך“, בלי כל יסוד. מהמשך הכתוב „חי אליהד“, „וחי דרך“ נראה, שאין כאן כנויי גנאי. והנה בכתבי ייב מצינו את השם חרמנתחן המקביל לאלנתחן. גם חרמביחאל משמעו אל-בית-אל. וכן אשמביחאל אינו אשימא, אלהי חמת, אלא אל-בית-אל. נראה, שטלות ההקדש תרם ואשם שמשו בצפון כנויים לאלהים.

מטעים²⁷. וכן ברור מתוך המשך כל נבואותיו על הפולחן. מצד אחד, ומתוך דרישתו הממשית החיובית האחת החוזרת בכל ספרו, מצד שני, ששלילתו מעזרה בהטעמה מיוחדת, חדשה, של היסוד המוסרי: צדק חפצתי ולא זבח. על משמעות זו של תוכחת עמוס מעידה עדות ברורה גם תוכחתם של הנביאים הקרובים לו ברות. יש' א', יא—יו אינו מזכיר פולחן לא חוקי, והוא מדבר לא על בית-אל וגלגל אלא על ירושלים. מיכה ו', ו—ז מדבר על פולחן חוקי. וכן יר' ז', כא—כב. יר' ז', כב הוא הסבר ברור לעמ' ה', כה. יש' נ"ח וביחוד זכ' ז', ה—יד דנים בפולחן חוקי. ואצל הנביאים האלה (חוץ מירמיהו) ההקבלה ברורה: פולחן—מוסר²⁸. וכן הושע ו', ה.

ומפני זה אפשר, ש"אשמת שטרון" אינו "חטאת שטרון" אלא "אלהי שטרון", וזה מקביל להמשך. ואולי היתה הנוסחה הראשונית "אשם שטרון". — במקום "דרך" יש גורסים "לדך" כמובן: אלהיך. השבטים גרסו, כנראה, "אלהיך".

²⁷ האלילות נזכרה בפירוש רק בה', כו: "ונשאתם את סכות מלככם ואת כיון צלמכם" וגו'. אבל סכות (עיין מל"ב י"ז, ל) וכיון הם אלים בבליים, ולא מצינו זכר לעבודתם בישראל באותה תקופה. וביחוד מזור, שהאלילות נזכרה במשפט צדדי וכליכך כלאחר-יד. פסוק זה, אם אינו נוסף, הוא בכל אופן מעובד, כמו שנזכר עוד מן הנוסח וסדר המלים של השבטים. ואולי צ"ל במקום "סכות" — "מסכות", ובמקום "כיון" — "כנגי". כבר שיער יינסן, KB, VI, ע' 390, שהמלה פֶּןִן יכולה להיות שרשיה גם בעברית (עיין נגד זה צימרן, KAT, ע' 441). ובכל אופן יכולה היא להיות עתיקה בישראל. "מסכה" ענינה גם נסך, השוה יש' ל', א. נסכים עם כונים עיין יר' מ"ד, ימ. יסודו הראשוני של הכתוב היה אולי: ונשאתם את מסכות מלככם ואת כוני אלהיכם אשר עשייתם לכם, והנליתי אתכם וגו'. כלומר: לכן תשאו את הנסכים ואת ענותי-המנחה אשר עשייתם לכם כלחם-גולים וכו'. את התוכחה על אלילות הכניסו לתוך הכתוב המלים הנוספות. מכל מקום אין כתוב אחר זה משנה את אופי נבואתו של עמוס.

²⁸ על דעת רווחת זו יצאו עוררים בשני כוונים שונים מן הקצה אל הקצה. וייזר בספרו Amos הג"ל מוען, שאין עמוס בא כלל להמעים את הגנוד פולחן—מוסר. עמוס שולל כל דת פולחנית מעיקרה ומיסודה. בד', ד—ה אין גנוד פולחן—מוסר. הפולחן הוא, לפי עמוס, "מעשה ידי אדם", מערכת-יחסים, שקבע לו האדם, פעולה האדם עם האלהים. עמוס מכיר רק בפעולה האלהים עם האדם. עמוס לא בא לדרוש דרישות מוסריות אלא להעיד על "חיות אלהים" מיוחדת, שעלתה בנורל, ישבה הכיר את רוממות האלהים המוחלטת (ע' 112, 160 ואילך, 190 ואילך, 228, 318 ואילך). השקפה עמוס היא "תיאוצנטרית" (113), ובאמת הוא מחננד גם למצוות התורה

אולם קל מאוד לטעות בנסוח תורתם של עמוס וחבריו ולעקם את דמותה ההיסטורית. עמוס אינו „הומניסט“ מוסרי. גם לא שועת העניים המדוכאים היא שעוררה אותו בעצם להתנבא. וגם מיסד המונותאיזמוס המוסרי איננו, ואין הוא נלחם בצמצום הלאומי של האמונה העממית מתוך הכרתו המוסרית החדשה. שה' דורש צדק ומשפט — בזה לא היה כל חדש. ברית-סיני היתה ברית משפטית, וספרי הברית העתיקים היו ספרי חוק ומשפט. תוכחתו של עמוס מושרשת בדמויים אלה של האמונה העממית. עמוס אינו מבסס את תוכחתו על הכרה פילוסופית בערך המוחלט של המוסר. הנמקתו היא, כהנמקת הנביאים כולם, דתית-לאומית. מפני מה חובה מיוחדת מוטלת על ישראל? על זה הוא משיב מפי ה': ואנכי השמדת

(163). השקפה „תיאוצנטרית“ זו אינה מתאחדת עם האמונה בחסד ובבחירה ובסחן חוקי פולחן ומוסר. ויור מנסה לגלות המצאה תיאולוגית-פרוסטסטנטית-ליברלית (או על-ליברלית) זו בס' עמוס על-ידי מחיקות וביאורים מסולפים (השוה למעלה, הערה 23). בס' עמוס פועמת הדרישה המוסרית. מה ענינם של חסאים אלה שבין אדם לחברו לנבי „רוממות האלהים“? לפי התפיסה ה„תיאוצנטרית“ גם התחלה היא פעולת האדם עם האלהים. ועמוס עצמו מתפלל (ו', ב, ה). ואיך יכול היה עמוס לומר סתם, שהפולחן הוא פרי רצון האדם, בשעה שהמסורת חשבה אותו בפירוש למצוות אלהים ובשעה שהוא עצמו מאמין במסורת? בה', כה, שוייור אינו מעז למחקו (הפסוק מהפכני יותר מדי), נזכרת תקופה של יחס מיוחד בין יהוה ובין ישראל, יחס של „גמול“ הדדי, שהיה בו בהכרח גם יסוד פולחני (השוה למעלה, הערה 23). בע' 227 ואילך הוא מכרכר ומכרכר, אבל ללא הועיל. פסוק זה מכיל את כל דבריו. והעיקר: כיצד אפשר להסביר מתוך תפיסה כזו את תוכחת עמוס ואת גבואת הכליון? התפיסה ה„תיאוצנטרית“ הלא היתה חרשה ונתגלתה ב„חיה“ מיוחדת. הדרישה המוסרית לא נבעה ממנה. וגם דרישה פולחנית חדשה לא נבעה ממנה. מה יכול היה איפוא עמוס לדרוש מן העם, מהמוני אנשים, שאינם נביאים ואין להם „חיות“ נבואיות? כיצד יכול היה לראות את הפולחן כפשע נורא ולאיים בדבר ובחרב ובכליון על עם וממלכה בגלל אילו מעשים, שאין להם ערך מחוץ השקפה „תיאוצנטרית“? ברור, שתפיסת וייוור אינה אלא תיאולוגיה מפולפלת, אי-היסטורית. — בגנוד גמור לוייוור פוען קרמר בספרו Amos, שעמוס לא הביע שום אידיאה דתית חדשה. מסכים הוא עם וייוור רק בגקודה אחת: עמוס אינו מעמיד מוסר נגד פולחן (הערה לע' 117). אבל תפיסתו שונה משל וייוור ביסודה. קרמר סבור, שעמוס אינו שולל פולחן בכלל, אלא נלחם אך ורק בשחיתות הפולחנית של הישראלים בדורו: בקדשוה (ב', ז), בחלול מקומות הקודש (ב', ח). בחלול חנים וכלי קודש (ח', ה; ו', ז), בפסילים (ה', כו) וכו'

את האמרי מפניהם... ואנכי העליתי אתכם מארץ מצרים... ואקים מבניכם לנביאים וגו' (ב', ט ואילך). על ישראל יפקוד ה' מפני שאותם ידע „מכל משפחות האדמה“ (ג', ב). תפיסה זו מתאימה בהחלט למטבע המסורת שבתורה. התורה כוללת חוקה מוסרית, שהוטלה חובה על ישראל בלבד בברית לאומית בימי קדם (עיין למעלה, כך ב', ע' 557—573).

ועם זה לא נכון יהיה לומר, שבתוכחת עמוס אין שום גלוי חדש ושהוא רק מגן על קדושת הברית העתיקה²⁹ או שהוא רק מוציא ב„עקבות של ברזל“ את המסקנות מתורתם של משה, נתן, אליהו, שה' דורש צדק ומשפט, ומגיע מתוך כך לידי שלילת הדת הפולחנית הלאומית והאסכטולוגיה

(111 ואילך). בשום מקום אין עמוס מעמיד מוסר נגד פולחן (109 ואילך, 112 ואילך). עמוס לא בא להלחם בדת המסורתית אלא להגן עליה. קרמר מניח ביסוד דבריו את השקפת מוסר, שאגוד שבטי ישראל היה „אגוד של ברית“ (Eidgenossen-Schaft). לאגוד זה היו חוקים, פולחניים ומוסריים. הישראלים הפרו חוקים אלה, ועל זה מוכיחים אותם עמוס ושאר הנביאים. מפני זה הם מאיימים בעונש: החמאים הם הפרת ברית. התוכחה המוסרית אין בה שום תרועה: החמאים המוסריים הם פגיעות באחות של בני הברית (3 ואילך, 109 ואילך, 116 ואילך). התוכחה של הנביאים לא נבעה ממקור אישיותם היוצרת (2 ואילך, 109 ואילך). הם רק שומרי משמרתה של מסורת הברית. מסקנתו היא, שבנבואה הספרותית לא נתגלה שום דבר חדש (214). בתפיסת קרמר יש משהו נכון עד כמה שהוא מנעים את היות הנביאים מושרים באמונה העממית. אבל תפיסתו בכללה מוטעה היא בלי כל ספק. אין הוא רואה את החדש שבנבואה. הוא גם גאלץ לפטור עדויות ברורות בדברים של מה-בכך. נגד ההכרזה הברורה בה', כב—כה הוא מעמיד נבוב של מלים (113 ואילך, 116, השוה 34—35). הוא גם מוסיף פה ושם משלו ומסלף את הכוונה. „שנאתי מאסתי חניכם“ הוא מחרגם: חניכם הנתעבים (33). כה' הוא מוצא חוכחה על חלול חנים (111), ושם מדובר באמת על שמירת חנים („מתי יעבר החדש... והשבת“...). בד', ד—ה כאילו מדובר על קרבנות מרי (שם), ואין לזה זכר בכתוב. על בית-אל וגלגל הוא אומר, ששם היו Galgen und Teufel (שם), וזה רק בגלל משחק-מלים גרמני (גלגל-גלגלן). מתעלם הוא גם מעדותם הברורה בהחלט של הנביאים, שהתנבאו ברוחו של עמוס: הושע, ישעיהו, ירמיהו וכו'. אין להבין את עמוס מתוך דבריו בלבד. ובעצם הרי כבר בש"א מ"ג, כב נאמר: החפץ לה' בעלות זבחים וגו', והכוונה לזבחים ללא דופי פולחני. — ועיין עוד להלן.

העממית⁸⁰. ספרי הברית העתיקה נמצאים בידנו, וכן נמצאים בידנו דברי נתן ואליהו. והבחינה מראה לנו, שבנבואה הקלסית, ולראשונה בספרו של עמוס, יש לעומת הספרות העתיקה (תנ"ך) חדוש עצום.

המוסר הסוציאלי כגורם היסטורי-לאומי

את דרישות הנביאים — צדק, משפט, ריב העני וכו' — אנו מוצאים רובן בספרי הברית העתיקה, אבל — לא את כולן. יש דרישות חדשות לגמרי, ויש נעימה חדשה, כמו שנראה עוד. אבל יש ערך מכריע להערכה החדשה של הדרישה המוסרית. על דבר זה כבר עמדנו למעלה עם בירור אפים המיוחד של ספרות התורה וספרות החכמה וס' תהלים. בספרות התורה נתגבשה התפיסה הישראלית השרשית המיוחדת של המוסר כבריית-אלהים, בנגוד לתפיסה המיתולוגית והחכמתית-התועלתית. האמונה הישראלית העתיקה הגתה את האידיאה של האחריות המוסרית הלאומית המוטלת על האומה הישראלית, של החובה המוטלת על האומה לגשם את המצוה המוסרית האלהית (עיין למעלה, כרך ב', ע' 557—559, 583—594). אידיאה זו של אחריות לאומית קבלה הנבואה מן האמונה העתיקה. אולם עובדה היא, שאין להזיוה, שבכל ספרות תנ"ך (וכן בס' תהלים) אין גורלה של האומה נתלה בחטא מוסרי, שחורבן וגלות כרוכים בו. האל פוקד על העם את חטאיו המוסריים „בשבט אנשים ובנגעי בני אדם“. אבל הספרות ההיא אינה יודעת חטא מוסרי לאומי, קלקלה מוסרית כגורם היסטורי הקובע את גורל האומה. בס' מלכים לא נזכרה קלקלה מוסרית לאומית כלל. החורבן והגלות הם עונש על חטא האלילות בלבד. (עיין למעלה, כרך א', ע' 27—31; כרך ב', ע' 674—676). את הערכת המוסר הסוציאלי כגורם היסטורי-לאומי אנו מוצאים לראשונה בס' עמוס.

אמנם, האידיאה, שאלהי המשפט פוקד קלקלה מוסרית על קבוץ שלם ומכלה אותו לפעמים בגלל שחיתותו. גם היא אידיאה עתיקה היא, ומצויה היא אף בעולם האלילי. אבל לפי אידיאה זו באה פקודת אלהים על הקבוץ בעקב שחיתות מוסרית מיוחדת, בעקב פשעים כבדים ביותר, שהקבוץ מבצע כולו או אחראי להם כולו. דוגמה מובהקת לכך: המבול. אז נשחת כל המין האנושי, עד שהאל נחם על בריאתו: „השחית כל בשר את דרכו על הארץ“ (בר' ו', ה—יג; ח', כא). סדום נשחתה כולה, ולא היו בה אף עשרה צדיקים (בר' י"ח, טז—לג). כאן נתנה לנו גם דוגמה

⁸⁰ ז'לין, ביאורו לעמוס, ע' 187, השתה ספרו Religionsgeschichte, ע' 73.

של מין השחיתות: ענוי עוברי אורח במשכב זכור; הפשע פשע כל אנשי העיר, "כל העם מקצה" (בר' י"ט). מעין זה מסופר על גבעה ועל אנשי בנימין, שנשמדו כמעט כולם במשפט העם (שופ' י"ט—כ"א). גם את שחיתות ניונה, שנגזר עליה לההפך כסדום, עלינו לדמות לנו כך (ס' יונה). שחיתות כזו אינה מדומה עוד כחטא מוסרי אלא כשכחת החוק המוסרי האלהי. השחיתות נעשית דרך-חיים מוסכם, פומבי, "חוקה" של גוי חוטא. את הכנענים הוריש האל בעוון גלוי-עריות, שהיה "חוקת הגוי" כולו (ויק' י"ח: כ). ובכלל, בכל הספורים על משפט אלהים בעמים בספרות המקראית נזכרו מקרי פשע מיוחדים: רצח, עריות, לחיצת גרים, מעשי אכזריות קשים. נזכרו ביחוד פשעים כאלה נגד עם ישראל (מצרים, עמלק, אדום וכו'). גם הנביאים בדברם על משפט אלהים בגויים פוקדים חטאים מוסריים מסוג זה: שחיתות כוללת, רצח, אכזריות, עריצות, ביחוד — ביחסים שבין עם לעם, שבהם אחריות המעשים היא על העם כולו. הנביאים פוקדים על העמים גם את חטא הגאווה האלילית, המרי באלהים וחלול שמו. אולם לא נפקדו בכל אלה חטאים נגד המוסר הסוציאלי הרגיל, חטאי יום יום: עוות דין, שוחד, עושק דל, גזל שכר שכיר, חמס יתום ואלמנה, ניצול ונישול וכו'. אלה היו "תופעות של הוי". הרע הזה היה ענין למשפט אלהים רגיל, משפט יום יום, ענין להשגחת אלהים המתמדת.

אולם בדברי הנביאים על ישראל אנו מוצאים הערכה חדשה לגמרי של המוסר הסוציאלי: על ישראל הנביאים האלה מאיימים בחורבן וגלות בגלל חטאים משפטיים ומוסריים רגילים. בשום פנים אין הערכה זו המשך הקו, שהתוו ואלהו. נתן הוכיח את דוד על פשע-דמים נורא, שראשיתו חטא באשת-איש, וסופו נשיאת האשה אחרי רצח בעלה. אליהו הוכיח את אחאב על רצח משפטי מתועב ביותר. הם השמיעו את קול הדם הנקי הצועק מן האדמה. ועם זה אין הם חושבים פשעים אלה לפשעים לאומיים, ואין הם נבאים בגללם חורבן לאומה. הם מאיימים על המלך וביתו. לא כן הנביאים החדשים. נביאים אלה חושבים את החטאים המוסריים הרגילים, שכמותם, ורעים מהם, מצויים מימות עולם ועד הנה בכל גוי ובכל ממלכה, לגורם מכריע בגורל האומה. כל שכן שאין נביאים אלה יכולים להחשב לשומרי משמרת ברית-השבטים העתיקה וחוקיה. כי הספרות העתיקה אינה מאיימת, כמו שאמרנו, בחורבן על עברות משפטיות ומוסריות רגילות. מלבד זה יש בתוכחתם של הנביאים גם דרישות מוסריות רמות: הם מוכיחים על ציניות, העדר "דעת אלהים", אהבת יין ומשתה,

דבר שקר וכו'. בתוכחה זו יש דברים, שלא נפקדו בספרי הברית ושאינם ענין לאמנה חברתית בכלל.

בס' עמוס אנו מוצאים בפעם הראשונה את הערכת המוסר הסוציאלי כגורם היסטורי-לאומי בחיי ישראל. עמוס פותח במשפט-אלהים על הגויים. אבל הגויים וישראל הם שתי רשויות שונות. ברוח הספורים העתיקים הוא נבא פורענות לגויים על מעשי פשע בין-לאומיים ומיוחדים: חרוצות ברזל, הפרת ברית-אחים, אכזריות ורצח אחים, בקיעת הרות, שריפת עצמות מלך לשיד. אבל את יהודה הוא מוכיח על מאסו תורת ה' והפרת חוקיו. ובנבואה על ישראל הוא פורט: „על מכרם בכסף צדיק... ודרך ענוים יטו". שום עם, אחר אין הוא מוכיח „על מכרם בכסף צדיק". (וכן גם לא שום נביא אחר). ואת התוכחה המיוחדת הזאת הוא מנמק: „ואנכי השמדתי את האמרי מפניהם... ואנכי העליתי אתכם מארץ מצרים" וגו'. ולהלן: „רק אתכם ידעתי" וגו'. ישראל נתיחד מכל העמים גם לחסד וגם לשבט.

ולא עוד אלא שבס' עמוס התוכחה החדשה מופיעה בצורה מובהקת ביותר. הנביאים נוטים בזעם תוכחתם להכליל את החטא, ויש שהם מזכירים גם חטאים כבדים. הם אוהבים גם להמשיל במליצתם את ישראל לסדום ולהעלות על ידי זה דרך הפלגה את הדמוי של שחיתות כוללת ומיוחדת. לא כן עמוס. מתוך נבואת עמוס (וכן גם מתוך נבואות ישעיהו, מיכה וצפניה) נמצאנו למדים, שהשחיתות פגעה באמת בעיקר במעמד העליון. עמוס רב את ריב העם עם המעמד העליון. ועם זה אין הוא מזכיר שפיכות דמים כלל, אלא רק עוות דין ונצול. הוא מוכיח את אלה, שהמשפט בידם, זאת אומרת — את מעמד השרים, וכן את העשירים והתקיפים בכלל. הם רוצצים את העם העני, מוכרים וקונים אותם „בעבור נעלים" (ב', ו-ז; ח', ו)³¹. בחצרות המקדשים הם מסובים על בגדים חבולים ושותים יין ענושים (ב', ח). חמס ושוד בארמנותיהם (ג', י). נשיהם, „פרות הבשן", עושקות דלים ודורשות מבעליהן לעשוק ולערוך משתאות (ד', א). בשוחד ובעושק הם בונים להם ביתי גזית ונוטעים להם כרמי חמד (ה', יב). הם חיים חיי מותרות ומבלים ימיהם בזלילה ובסביאה

³¹ הכוונה, כנראה, למכירה ממש לעבדות: הם מחייבים אותם ממון שלא כדין ומשעבדים אותם בתוכם. שכן כתוב בח', ו: לקנות בכסף דלים וגו', ושם הכוונה, שמשפיעים השערים ומכריחים את העניים לסכור עצמם להחיות נפשם. השוה נח' ה', ב ואילך; מל"ב ד', א.

ובשירי שכורים (ו', ד—ו)⁸². הם מפקיעים את שער הלחם, משבירים בר במרמה ומרוששים את העם. זהו ה"על-חטא" המוסרי של עמוס. אין צדק ואין משפט בישראל. ועל זה הוא נבא לעם חורבן וגלות. ההערכה החזושה מובהקת אצל עמוס ביותר, גם מפני שאינו מזכיר כמעט את האלילות — אותו הגורם, שבספרות העתיקה הוא המכריע בגורל האומה.

אנו רואים איפוא, מה הם שרשיה של ההערכה הנבואית באמונה העתיקה ומהו החדש, שנתגלה בה. האל שופט את כל העמים על חטאים מוסריים. על חטאים סדומיים הוא גוזר עליהם כליה. לישראל בלבד נתן האל תורה דתית ומוסרית מיוחדת. את ישראל בלבד הוא מעניש על עבודת אלילים. על חטא זה צפויים לו חורבן וגלות. שלומם וטובתם של ישראל תלויים גם בקיום התורה המוסרית המיוחדת, שנתנה להם. אידיאות אלה קבלו הנביאים מן האמונה העתיקה. האידיאה החדשה, שנתגלתה ראשונה בספרו של עמוס, היא, שגורלם ההיסטורי הלאומי של ישראל תלוי גם בקיום התורה המוסרית, בהגשמת המוסר הסוציאלי.

שורש תורת-הערכים החדשה

יחד עם ההערכה החדשה הזאת של המוסר אנו מוצאים בספרות הנבואית, ולראשונה בס' עמוס, את ההערכה החדשה של הפולחן — את הערכתו השלילית.

הופעת שתי ההערכות יחד מוכיחה, שיש ביניהן קשר שרשי. שתיהן נובעות מן ההתבוננות של התקופה בשאלה, מה האלהים דורש מן האדם. גם על זה כבר עמדנו למעלה, שלא בתנ"ך ולא בספרות החכמה ולא בס' תהלים לא הובעה ההערכה השלילית של הפולחן בנסוחה הנבואי. היא לא הובעה גם בספרות המצרית⁸³. הנביאים הם שהביעו בפעם הראשונה את הדעה, שהפולחן אין לו ערך עצמי. משפט כזה הם מוציאים לא על מעשה פולחני של יחיד אלא על פולחנה של האומה כולה: על חגיה, זבחיה, מקדשיה, שירתה, תפלתה וכו'. לא פולחן דורש אלהים מן האדם. צדק, משפט, חסד, תום, יראת-אלהים הוא דורש. מפני זה שוא הוא בטחונה

⁸² גרסמן וזלין מבארים הכתובים האלה בסעודות-זבחים מסתוריות במקרשים. אבל אין זה מתאים למשט הכתובים. הנביא דן ברודפי תענונות, הנהנים משעמם, ולא נחלו על שבר יוסף".

⁸³ עיין כרך א', ע' 31—34, ובפרוטרוט ובחקונים, כיתור על ספרות החכמה

וס' תהלים: כרך ב', 185—186, 510, 643—645, 671—674.

של האומה במקדשים ובעבודת האלהים, בחטאה המוסרי יחריץ גורלה. משפט כזה על הפולחן לא רק לא הובע בספרות התורה אלא הוא אף נראה כסותר לה. חוקת התורה היא פולחנית-משפטית-מוסרית. אין היא מבחינה בין חוקי פולחן ובין חוקי מוסר, ואלו ואלו ערוכים זה בצד זה. ובכל זאת ראינו, שהנביאים במשפטם על הפולחן נשענים על המסורת. „הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה, בית ישראל?" — אומר עמוס (ה', כה). גם נביאים אחרים טוענים, שתכלית בחירת ישראל היתה — דעת אלהים ודעת רצונו המוסרי. ואין ספק, שהנביאים העלו באמת את הכרתם החדשה ממעמקי האידיאה הישראלית.

באידיאה הישראלית של אל עליון על-מיתולוגי ועל-מגי כבושה באמת ההערכה הנבואית של הפולחן, אם כי הערכה זו מצאה לה מבע רק בנבואה הקלסית.

באידיאה הישראלית גלום היה שנוי-ערכים דתי יסודי. את היחס שבין האל ובין העולם היא יכולה לתפוס רק תפיסה אחת: חסד. העולם הוא רצון האל, הגשמת דברו, גלוי של מדת החסד והטוב. אידיאה זו מובעה בצורות שונות בספרות המקראית: בספורי בראשית, במזמורים וכו'. וגם את התגלות האלהים לאדם היא תופסת תפיסה כזו: הדרת היא מתנת חסד, שנתן האל לאדם כדי לרוממו ולהעלותו. בה גלה האל את עצמו, את „שמו", לאדם, בה הודיע לו את „דרכיו", את מדותיו, את רצונו. האידיאה הזאת בטלה את הערכת הפולחן כערך מוחלט ועליון, כמו שמעריכה אותו האלילות. כבר הטעמנו הרבה פעמים, שבאלילות יש לפולחן ערך על-אלהי. בפולחן תלוי גורל חיי האלהות. במקדש הכהן שומר את משמרת סוד חייהם, מותם ותחיתם של האלים. הקרבן הוא „טבור העולם", גורל האלים. החג הוא חג חייהם של האלים עצמם. ואילו לפי האמונה המקראית אין לפולחן שום ערך על-אלהי, ואין „גורל" האל תלוי בו בשום בחינה. תורת הפולחן הישראלית אינה אלא מצוה אלהית, מגלויי החסד האלהי. אין לאל „צורך" בה, היא רק מתנת-קודש לאדם. תכליתה לשמש סמל וכלי למשמרת דעת-האלהים, שנתן האל לאדם, אמצעי לקדוש שמו, מזכרת בריתו. מפני זה ערך הפולחן הוא לא מוחלט אלא מותנה. ערכו בהיותו סמל לחסד האלהי ולבריתו עם האדם. ואם ניטל ממנו ערך זה, באשמת האדם, הרי הוא נהפך לכלי ריק, לחרס נשבר.

האידיאה הישראלית הוציאה גם את המוסר מתוך מסגרתו המיתולוגית והחכמתית, שבה הוא קבוע בעולם האלילי, ותפסה גם אותו כמצוה וכברית. אולם את המוסר העלתה דוקא על-ידי זה למדרגת ערך מוחלט. כי את המוסר

היא תופסת כאלהי בעצמותו. בו מתבטאה האידיאה של הטוב, של חסד, שבה ברא האל את עולמו. האל הדורש מן האדם צדק, משפט, חסד ורחמים, הוא בעצמו שופט צדק, חנון ורחום. הטוב המוסרי הוא המשתף את האדם, כביכול, בהויה האלהית. כך קובעת האידיאה הישראלית שתי ספירות זו למעלה מזו. הפולחן והמוסר שניהם תורת אלהים, מצותו, בריתו. בשניהם מתבטאה דעת האלים. אולם הפולחן הוא קודש באשר הוא כלי וסמל, ואילו המוסר אלהי הוא בתכנו. באשר הוא בבואת מדות האלהים. מתוך מעמקי ראיית-עולם-ואלהים זאת נובעת הדרישה הנבואית. מקור דרישתם של הנביאים היא לא הכרה „הומניסטית“. הגשמת המוסר הם דורשים בשם אלהים, בשם דעת האלהים, בשם ברית האלהים. והראיה: דרישתם המיוחדת מופנית רק כלפי ישראל, באשר רק בו נתגלה ה', ורק עמו כרת ברית בימי קדם. וגם משפטם על הפולחן נובע מן ההערכה הישראלית של הפולחן. הנביאים מניחים הנחה מובנת מאליה, שאין חפץ לאל בקרבן, שאין הפולחן צורך אלהי. בהתקפתם הנמרצה על בטחון העם בפולחן הלאומי אין שום דברי פולמוס נגד התפיסה המיתולוגית של הפולחן, נגד הערכת הפולחן כפעולה, שהאל זקוק לה. ההערכה הנבואית נולדה בישראל, ורק בישראל, מפני שישראל היה עם מונותאיסטי, שלא ידע עוד את הפולחן האלילי. הפולחן הוא לא חסד האדם עם האל אלא חסד האל עם האדם — זוהי האמונה הישראלית העממית, שמתוכה העלו הנביאים את הערכתם החדשה³⁴. את הפולחן ואת המוסר נתן האל לישראל בברית, שבה גלה לו את שמו ונטע בו דעת אלהים, תכלית הברית — עם קדוש, יודע אלהים ומגשים רצונו. אבל חברה ישראלית זו, ששקעה בשחיתות מוסרית, בחמס ושוד, בשכרות וזנות וברדיפה אחרי הנאת-בשר בהמית, חברה זו, שסכלה את עצת האלהים, מה ערך חגיה ועצרותיה, זבחיה והמון שיריה לפני האלהים? מתוך סכיה זו עלתה תוכחת-הזעם של הנביאים החדשים.

דמדומי מלכות אפרים

האידיאה הישראלית היתה סלע-המעין, שמתוכו בקעה ועלתה הנבואה החדשה. היה לנבואה זו, כמובן, גם מקור אישי: כחם היוצר של אנשי-הרוח

³⁴ עיין למעלה, כרך א', ע' 600—606. דעת החוקרים, שבאותה תקופה היה לפולחן העממי אופי אלילי ושבעיני הנביאים היה הפולחן העממי פולחן של „בעל“, אינה אלא פיוט מחקרי. אצל עמוס בכל אופן אין שום זכר לזה.

המופלאים, שקמו לישראל באותה תקופה. אבל גרמו גם נסבות היסטוריות. מה הסעיר את עמוס ומה הרות, אשר נשאו צפונה? האל נתגלה אליו ושלח אותו להנבא על ישראל ולחזות לו חזות קשה (ז', טו). הוא ראה מראות אימים. הוא ראה במראה את אלהי-המשפט אומר לעשות כלה בישראל. הוא עמד בתפלה ובקש רחמים על עמו. אבל הגזרה נגזרה. הוא רואה דמדומי קץ. „בא הקץ אל עמי ישראל“ (ז', א—ט; ח', א—ג). חרדת הקץ תקפה אותו והכריחה אותו להנבא. עמוס לא היה הראשון והיחיד, שהחרדה ההיא הסעירה את נפשו. החרדה היתה חרדת התקופה, תקופת דמדומיה של מלכות אפרים. הולידה אותה המלחמה הארוכה והכבדה עם ארם, שמוראיה גברו ביחוד בימי מלכי בית-יהוא. את המוראים האלה ראה אלישע בחזון, ועל המוראים האלה בכה, וכה אמר אל חזאל: „כי ידעתי את אשר תעשה לבני ישראל רעה, מבצריהם תשלח באש, ובחריהם בחרב תהרג, ועלליהם תרטש, והרתיהם תבקע (מל"ב ח', יב). הוועה הזאת, שנמשכה עשרות בשנים, הולידה את האסכטולוגיה החדשה ואת הצפיה ליום ה'" (עיין למעלה, כרך ב', ע' 287—293), והיא שהולידה גם את הנבואה החדשה. חמת אלהים נתכה על ישראל. ואת „סוד“ החמה השמיעו הנביאים.

אותות הזעם

הימים היו ימי ירבעם בן יואש, המלך המושיע, אשר „השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה“, כדבר יונה בן אמת (מל"ב י"ד, כה). הנצחון המדיני עודד ונחם. בלי ספק היו בצפון נביאים, שבשרו, שנצחונות ירבעם הם ראשית תקופה של ישועה וגבורה. היו חוגים, שהתגאו בנצחון. התפארו ואמרו: הלא בחזקנו לקחנו לנו קרנים (עמ' ו', יג).³⁵ אבל הנצחון המדיני לא רפא את המכות באמת ולא הפיג את החרדה. העם נתרשש, מעמד של עשירי-מלחמה (רובם ודאי ממעמד השרים) השתרר

³⁵ על ביאורו של נרץ לעמ' ו', יג, שהכוונה לעיר „לא כבר“ (היא „לו כבר“: ש"ב ט', ד; י"ו, כו) ולעיר „קרנים“ (חש"א ה', כו; חש"ב י"ב, כו; היא אולי עשהרות קרנים: בר' י"ד, ה), כבר באה הסכמה כללית. אולם אין ביאור זה מתקבל על הדעת. שתי ערים אלה אינן הופפות שום מקום בספודי מלחמות ישראל שבמקרא, ואין להבין, כיצד יכול היה העם לסמל בכבושן את גבורתו המדינית. באותו הביאור יש תריפות, אבל אין זאת אומרת, שהוא נכון. לבטוי „לקחנו לנו קרנים“ השווה הספור על קרני הברזל של עדקיה בן כנענא (מל"א כ"ב, יא). נגד ביאורו של נרץ עיין הרפור, ע' 156.

על העם, חמס ובזז בלי בושה והתגולל ברפש תענוגותיו. מידם של אלה לא היה גואל ומושיע. עמוס מתאר את מצב ישראל בזמנו בצבעים מחרידים, התיאור — מעין התיאור שבשירת „האזינו“ (דב' ל"ב). נקיון שנים, חוסר לחם, בצורת, צמאון, שדפון, ירקון, ארבה, דבר, חרב והרג רב, מהפכת סדום ועמורה — „ותהיו כאור מצל משרפה“ (ד', ו—יא). פרשה של פגעים זו שלח ה' בישראל לפנים, כדי להחזירם למוטב, ועדיין לא נגמרה הפרשה גם עתה. לא נשארה עוד אלא „שארית יוסף“ (ה', טו). יוסף הרוס ושבור, והנביא חולה על „שבר יוסף“ (ו', ו). הפגעים, ההרס והכשלון הם האותות, שהנביא רואה. מן האותות האלה הוא מעלה את חזון העתיד. אבל הנביא הישראלי הוא לא רואה-באותות מנטי. עמוס רואה במתרחש אצבע אלהים, עצת אלהים. הוא פותר את ההתרחשות פתרון דת-מוסרי. זהו הסוד האלהי, התכנית האלהית, שנודעה לו. את הסוד הזה עליו להשמיע באוני עם ישראל.

ההתנוונות החברותית-המוסרית

בערי הצפון רואה הנביא התקועי את ישראל, את יוסף — את „שבר יוסף“. המון עם מדולדל וחסר-ישע הנמכר, בעבור נעלים. „עניי ארץ הנאלצים לקנות לחם מידי העשירים השוקלים להם, במאזני מרמה“. הוא רואה בתי חורף ובתי קיץ, בתי שן, בתי גזית, כרמי חמד. הוא רואה ארמונות מלאים חמס ושוד. משתאות על מטות שן, אוכלים כרים מצאן ועגלי מרבק, שותים במזרקי יין, מושחים ראשיהם בשמן הטוב. „פרות בשן“ הוא רואה בשומרון. העושקות דלים ורוצצות אביונים, ורק המשתה הוא תאווה לבן ולב אדוניהן. על „שבר יוסף“ אין איש מאלה חולה (ו', ו). אכול ושתה כי מחר נמות — זהו מצב הרוח. אין חמלה, אין צדק ואין משפט. אין דורש אלהים. הוזה עם ה', אשר עמו כרת בימי קדם את ברית הצדק והמשפט? מקדשי בעל אין הוא רואה. הבעל הושמד ואיננו, עוד מימי אלישע-יהוא. העם עובד את ה'. הוא נשבע באלהי בית-אל, דן, ובאר שבע. העם עולה לראות את פני ה' במקדשים הגדולים: בבית-אל, בגלגל, בשומרון. חגים רועשים, עולות ושלמים, המון שירים וזמרת נבלים. אבל הם אינם באים לדרוש אלהים. את עבודת-האלהים גופה הם הפכו לחלול שם האלהים. את החמס ואת השוד ואת הרדיפה אחרי התענוגות הם הביאו עד בית אלהיהם. בשמחת החג, „לכבוד“ ה', „איש ואביו ילכו אל הנערה — למען חלל את שם קדשי“⁸⁶. אצל המזבח הם מסובים על „בגדים חבלים“.

⁸⁶ הכוונה כאן בלי ספק רק להוללות מיניח בשעת שמחת החג ולא לפולחן

של זנות. עיין למעלה, כרך ב', ע' 263—264. ועיין גם כרך א', ע' 586.

כמים משפט, וצדקה כנחל איתן" — זאת היא הדרישה הגדולה (ה', כד). ואף "יום-ה" עצמו יהיה גם יום דין ומשפט על ישראל ולא רק יום נקם ושלם לגויים. התוכחה הזאת היתה גם נמרצה וברורה יותר מאשר זו, שנתלבשה (כגון שירת "האזינו") בלבוש של נבואה קדומה (מפי משה). היא נתכה על ראש השומעים, היא הראתה באצבע עליהם, היא נשמעה מפי נביא, שנשלח אליהם. אמציה היה בודאי לא היחידי, שתוכחת עמוס נפלה "כקרדום כבד" על ראשו ונראתה לו קשה מנשוא.

מגלת הפורענות

מגילת-הפורענויות של עמוס היא די מגוונת, ויש בה משהו מסממני התוכחות העתיקות. הצירורים הקוסמיים של הפורענות שאובים בלי ספק משירי-"יום-ה" הישנים. "יום-ה" של האמונה העממית שלפני עמוס לא היה יום של מלחמה בגויים בלבד. היה בו יסוד קוסמי ואוניברסלי. זה היה יום של שפטים, של הופעת אל-נקמות למשפט, יום רעש ואותות-שמים, יום שואה עולמית. העובדה, שבכל תיאורי יום-ה' שבמקרא יש יסוד קוסמי, מוכיחה, שהיסוד הזה הוא ראשוני ועתיק. וגם עמוס אומר: "הלא חשך יום ה', ואפל ולא נגה לו" (ה', יח-כ). ציור החושך הוא לא חדוש, אלא ציור מפורסם וידוע. אלא שבאמונה העממית תוארה השואה כשואת הגויים ונחשבה רקע לישועת ישראל. ואילו עמוס אומר, שהיום יהיה יום-חושך גם לישראל. השמש תבוא בצהרים, האור יחשך (ח', ט). הארץ תרגז, ועלתה ושקעה כיאור מצרים (ח', ח; ט', ה). ביום ההוא יפלו המזבחות, יתפרסו הארמונות, יוכו הבתים הגדולים עם הקטנים, ומיושביהם השאננים ינצלו רק "שתי כרעים ובדל און" (ג', יב-טו; ו', יא; ט', א)⁸⁷. אז תפול בתולת

⁸⁷ ג', יב-טו אינו המשך ט-יא ואינו מתאר את בוח הארמונות, אלא הוא נבואה חדשה להרג והרס ברעש הארץ ("ונגדעו... ונפלו... והכיתי... ואבדו... וספדו"). בזה נופל יסוד מענתו של אהרליך, מקרא כפשוטו, ח"ג, ע' 405-406, בפירוש ג', יב. אהרליך אומר, שהנמשל כאן הוא הבוה, ולכן הוא מפרש: "כן ינצלו... בפאת מטה" וגו' — ינצלו ובידם רק פאת מטה ("ודמשק ערש"), כמו "ואתמלטה בעור שני" (איוב י"ט, כ) ועוד. כי פעלי ההנועה משמשים בב', כגון: במקלי עברתי וגו' (כר' ל"ב, יא) ועוד. ביאור זה מקבל ז' לין, ביאורו לכתוב זה. אבל ההצלה אינה באמת מפעלי ההנועה. כי היא מסמנת את סוף העברת הרע או את סניעת הסכנה בכלל. ובשום מקום לא מצינו לשון הצלה משמשת בב' בסוכן זה. ואילו היתה הכוונה לכוה, היה הנביא אומר: "כאשר יציל הרעה... כן יצילו... פאת מטה" וגו'. ולא

ישראל ולא תוסיף קום (ה', ב), יפלו ולא יקומו הנשבעים בשם אלהים (ח, יד)³⁸. גם במגפה יפקוד אלהים את ישראל. ה' "יעבר" בקרב ישראל — לנגף ולמשחית (ח, יז: השוה שם י"ב, יב, כג). בכל הרחובות ובכל הכרמים יהיה מספד ויללה (ח, טז—יז). החגים יהפכו לאבל, השירים לקינה (ח, ג, י). ואחרי כן תכבד יד המגפה עליהם, ואף המספד והיללה ידמו. ישארו רק אנשים מספר מוציאי עצמים מן הבתים, ובכל מקום ישליכו את הפגרים בדממת זועה (ו, ט—י; ח, ט)³⁹. תיאור הפורענות כולל גם חרב ושבי וגלות. גם בחרב יפקוד אלהים

עוד אלא שהצלת חלק מן המטה או מן הערש, היא דמוי רחוק, ואינה יפה לענין. מפני זה אין ספק, שהכוונה ל"הצלה" כל שהיא מן ההרג במפלות. ואולי הכוונה: "ינצלו" רק אברים מרוסקים ("שתי כרעים ובדל און"), וזהו ציור מפליג כנון ו', ט—י; ח, ג; ט', א—ד. "הישיבים... בפאת מטה" הם היושבים להם בשלוה להנחתם. מהם ישארו מן הערש, שיבוא פחאום, רק "שתי כרעים ובדל און". גם המזבחות הנפולים והבתים הנהרסים בידי אלהים הם מתאור וזעזוע הערש. — "ובדמשק ערש" (יב) אין לו פתרון. יש גורמים "ובדבשת", "ובקרש", "ובשמיכת" ועוד ועוד. עיין הרפר, ביאורו לעמוס, ע' 80—81. ונראה, שיש לגרוס: "בפאת מטה וקראש ערש". השוה בר' מ"ן, לא: "על ראש המטה". פאה וראש הם צירוף דמויים טבעי. "ובראש" נשתבש ל"ובדמש" בגלל דמיון האותיות, וזה הפעה, כנראה, את המופר להשלים "ובדמשק". ויש מקיימים את גירסת השבעים "ובדמשק" ומוציאים כאן רמז לכבוש דמשק בשנת 732 (עיין ירמיהו, ATAO³, 633). ואין זה מתקבל על הדעת.

³⁸ השוה מליצה זו עצמה, ונפלה ולא תסיף קום" ביש' כ"ד, כ בתיאור התמוטטות הארץ. — ח', יד: הנשבעים באשמת שומרון וגו' אינו המשך יא—יג. כבר מענו, ש"הנשבעים" האלה הרי אינם דוקא הברולות והבחורים, וכבר בקשו למחוק פסוק זה. אבל באמת הוא נבואה בפני עצמה בשמוש־הלשון המיוחד לעמוס: הוי להם, לנשבעים... בעבור זה יפלו ולא יקומו עוד. עיין למעלה, סוף הערה 16.

³⁹ ו', ה הוא מן המקראות הקשים. "ונשאו דודו וסרמו" צ"ל, כנראה (מעין מה שכבר הציעו): "נשאו דודים וסרמו". ושיעור הכתוב להלן הוא אולי: ואמר המוציא למחפש ובדק בירכתי הכיח: היש עוד מתים? והשיב לו: אפס. ואז יאמר לו: הו! כי, בשם ה', אין להזכיר ולומר "אפס", שמה ישמע המשחית והשחית עוד. וזה מיוסד, כנראה, באמונה עממית. ויש מוחקים כאן מלים, והפירושים רבו. עיין הרפר, ביאורו לעמוס, ע' 151—152. ואולי יש לראות את המלה "הם" כמיוסד חיאור המנפה, כמו בח' ג, והמלים "כי לא להזכיר בשם ה'" הן דברי הנביא עצמו, ומשמעותן: כי לא ישאר עוד בישראל מזכיר בשם ה', מעין הנבואה של ירמיהו

דרישת התשובה

בכל ס' עמוס עד ט, ח אין יעוד של נחמה. עמוס הוא לא נביא-חורבן מוחלט כי חזקאל. כי עמוס קורא את בני דורו לתשובה. הוא מסביר, שהתשובה היתה מטרת הרעות, שבאו על ישראל עד הנה: האל הביא על ישראל פורענויות רבות, כדי לעורר לבם לתשובה (ד', ו—א). וגם עתה עוד לא נחתמה הגזרה. אם ישראל ידרשו את ה' — יחיו. אם יאהבו את הטוב ויעשו צדקה ומשפט — „אולי יחנן ה' אלהי-צבאות שארית יוסף“ (ה', ד—טו). אבל אין בס' עמוס עד ט, ח יעוד של נחמה לעתיד לבוא. אחרי החורבן. את נבואותיו אפשר איפוא להבין כאיומים בכליון גמור. התשובה עשויה להציל מן הכליון. אבל אם ישראל לא יעשו תשובה, יבוא הקץ.

נבואת הנחמה

רק בסוף הספר, בט, ח—טו, אנו מוצאים נבואת נחמה. המעבר מן הפורענות אל הנחמה הוא די מוזר, ואין לו רע בספרות הנבואית. בפסוק ח הפורענות והנחמה כאילו שוללות זו את זו. אחרי שה' אומר בראש הפסוק: „והשמדתי אתה (את הממלכה החטאה) מעל פני האדמה“ הוא חוזר ואומר בסוף הפסוק: „אפס כי לא השמיד אשמיד את בית יעקב“. רבים מן החוקרים חושבים נבואה זו להוספה מאוחרת. אחרים מקיימים אותה כולה או מקצתה. הטענה, שעמוס סותר את עצמו ושולל כאן את כל נבואותיו הקודמות, אינה טענה. „סתירה“ זו עוברת דרך הספרות הנבואית כולה, ואין היא סתירה באמת. חזון הישועה שרשי הוא בנבואה כחזון הפורענות, ובלעדיו היא עקרה, צחיח סלע. כבר ראינו, שעמוס (כשאר הנביאים) מפליג בדבורו הפיוטי. גם בתוכחתו וחזונו האסכטולוגי יש הפלגה כמו בהשקפתו ההיסטורית ובדבריו על הפולחן. הוא נבא קץ, קץ גמור. התוכחה הנבואית הושפעה במדה מסוימת מסגנון התוכחה העתיקה, שדרכה היה לגבב מארות על מארות. אבל אין זו אלא הפלגה פיוטית⁴⁴. בין נבואת הישועה שבס' עמוס ובין שאר הספר יש מגע של סגנון⁴⁵. מכל מקום יש

⁴⁴ „סתירה“ יש, לכאורה, גם בתוכחה גופה. שהרי לפי פשטם של דברים, ימוחו רובם ברעש, ורובם יכלו גם בדבר, ושאריתם הפול בחרב, ואיש לא ימלט (למשל: ט', א), ובכל זאת — נלה יגלה ישראל מעל אדמתו. וכמה הפלגה ואי-אפשרות יש בט', ב—ד בלבד!

⁴⁵ ט', ט: כי הנה אנכי מצוה, השוה ו', יא (ומ', ג). ט', ט: והנעוטי, השוה ד', ח; ח', יב. ט', יא: הנפלת... אקים, השוה ה', ב; ח', יד. ט', יב:

להטעים, שאם עמוס לא נבא שום נבואת-נחמה, אין זה אלא מקרה אישי, ואין זה אפייני לנבואה בתור תופעה היסטורית. אולם בין שנבואת-הנחמה היא של עמוס בין שאינה של עמוס, אין יסוד לראות אותה בכל אופן כמו אחרת. כי לפי המטבע שלה היא באמת מן הספרות העתיקה, ואין בה מסימני היצירה הנבואית החדשה.

שארית ישראל

בעמ' ט', ח—י אנו מוצאים את הנבואה הראשונה בספרות הנבואית הקלסית על שארית ישראל. ה' יניע את ישראל, "בכל הגוים", כאשר ינוע בכברה, ולא יפול צרור ארץ". החטאים, שאינם מאמינים בפורענות ואינם יראים מפניה, ימותו בחרב. לאלה, שימלטו מן הפורענות, מיועדים יעודי הנחמה שבט', יא—טו⁴⁶. בנבואה זו שארית ישראל הם הצדיקים.

שארית אדום (א', ח : שארית פלשתים ; ה', טו : שארית יוסף). שם : עשה זאת (ד', יב : זאת אעשה). מ', יג : הנה ימים באים (ד', יב ; ח', יא). שם : והזיפו (ז', טו : חמף). שם : תתמוגגנה (מ', ה : ותמוג). מ', יד : ונמעו כרמים ושחו יינם, השוה ה', יא. שם : ננות (ד', ט). מ', טו : על אדמתם... מעל אדמתם (ה', ב ; ז', יא, יז). שם : ולא ינתשו... מעל אדמתם (ה', ב : נמשה על אדמתה ; "ינתשו", "נמשה" — רסיון אותיות). שם : אמר ה' אלהיך (בסיום נבואה : א', ה ועוד, תשע פעמים, עיין למעלה, הערה 16). הבטויים "ביום ההוא" (מ', יא, השוה ח', ט, יג) ו"עמי", "עמי ישראל" (מ', י, יד, השוה ז', ט, טו ; ח', ב) מצרפים קמע זה למנילת המראות, השוה למעלה, ע' 65.

46 מ', ט גרם מבוכה לא מעטה למבארים. אהרליך, מקרא כפשוטו, ח"ג, 418, אומר : "נואלו כל אנשי המדע בפירוש המקרא הזה". אבל הביאור שלו הוא המתמיה ביותר. קדמונינו ביארו "צרור" כהלכה במובן גרניר עפר או רסים אבן לא גרניר תבואה, כמו שפירשו כמה מן האחרונים, עיין ש"ב י"ז, יג, וכן פירושה (של המלה בתלמודית. אבל את הנפילה לארץ הבינו כמשל לפורענות, ומפני זה ביאורם לכתוב זה די גבוך (עיין ביחוד רד"ק). סקירה על ביאורי האחרונים עיין : פולץ, ZAW, 1920, ע' 105—111. "כברה" מוזהה פולץ עם הפקבל של הערבים בארץ-ישראל בזמננו. וכבר פירש הרמב"ם במשנה כלים מ"ו, ד : "כברה הוא הקרבול, ובו נקבים גדולים מהנפה". הכברה מוציאה את גרנירי התבואה ומשמרת את צורות העפר והאבן או את גורי הקשין. ומכיון שהתבואה הנופלת לארץ היא החשובה, ברור, שהנפילה לארץ היא כאן משל להצלח הצדיקים. משל הכברה הוא איפוא סמל כפול : לעונש הרשעים ולהצלח הצדיקים (נגד פולץ, שם, וזלין, ביאורו לכתוב זה). יש

שהפורענות הלאומית פגעה גם בהם, אלא שנמלטו ממנה. על הצלת שארית רומז עמוס גם קודם לכן: ג, יב; ה, ג. אבל כיעוד של נחמה הצלת שארית מובטחת רק בט, ח—יב. אולם היעוד הזה של עמוס אינו קשור באידיאה של התשובה. בנבואת עמוס אין הפורענות מביאה לידי תשובה. היא מכלה את הרשעים, והצדיקים ניצלים ממנה. יעודו של ישעיהו „שאר ישוב“ אינו אצל עמוס. נבואת-שארית-ישראל של עמוס דומה לזו שבחזון אליהו: והשארתי בישראל שבעת אלפים, כל הברכים אשר לא כרעו לבעל וגו' (מל"א י"ט, יח). הצדיקים ישארו, ולא „שבי פשע“. מטבע נבואה זו הוא איפוא ישן.

המטבע הישן של הנבואה על הגויים

ישנה ביחוד היא נבואת עמוס על הגויים לעתיד לבוא. חדושה האסכטולוגי של הנבואה הקלסית היא הכללת הגויים, ובכלל זה גם את האויבים המבצעים את גזרת החורבן, בתחום חסדו של האל לעתיד לבוא. השואה הלאומית הגדולה תביא לא רק לתשובת ישראל אלא גם לתשובת הגויים. תהרס המחיצה הקיימת (לפי האמונה העתיקה) בין ישראל ובין העולם האלילי. אולם בס' עמוס אין עוד שום זכר לאידיאה חדשה זו — לאוניברסליזמוס החזוני של הנבואה הקלסית. האוניברסליזמוס שלו הוא עדיין אידיאוני בלבד, כאוניברסליזמוס העתיק. הנבואות על הגויים בס' עמוס כמו שהוא לפנינו קבועות בשלש מסגרות שונות.

חטיבה בפני עצמה הן הנבואות שבראש הספר. אין כל קשר היסטורי בין השפטים בגויים, המבושרים בנבואות-אלה ובין החזון, שהוא חזון לישראל בספר התוכחות. הקשר הוא רק קשר של מסגרת. גורלם של עמים אלה

מוחקים את המלים „בכל הגוים“ הרומזות על הנלות. אבל עמוס הרי נבא כמה פעמים נלות ושבי לישראל (ה', כז; ו', ו; ז', יא; יז; מ', ד) וגם לגויים (א', ה, מ), עיין גם א', ו, מ. חיות בביאורו (הוצאת כהנא) אומר, שעמוס נבא רק לנלות אשור. אבל עמוס אינו מוכיר באמת את אשור כלל, כמו שכבר אמרנו. „מהלאה לרמשק“ (ח', כז) היא ארץ די רחבה. דמוי הנלות בין הגוים סחם הוא עתיק, ונמצא בחוכחה בויק' כ"ו, לג—מא. ועיין הושע י', יז: „ויהיו נדדים בגוים“. „כל הגוים“ בעמ' מ', ט הם ה„כברה“. בנולה ילך כל העם. אבל התפאים יקלטו ב„כברה“ וימחו שם בחרב. והצדיקים ימלטו ממנה וישבו לארץ. והם נושאי יעודי הנחמה הבאים אתרי כן.

והשפטים, שעתידים להעשות בהם, דבר אין להם עם מה שמתרחש ועומד להתרחש בישראל בהווה ובעתיד הקרוב.

גם בספר התוכחות כלולה נבואת-גויים: עמוס נבא לישראל חרב, גלות ושבי; אויב יקום על ישראל, „גוי“, שילחץ אותו, יבזו ארמנותיו, יהרוג את בניו ובנותיו, ימית את מלכו בחרב, יגלה אותו וכו'. רקע נבואה זו הוא ההווה. גוי זה יכריע בגורלו המדיני של ישראל, ישים קץ לממלכתו. אבל נבואה זו אינה המשך נבואות-המבוא, לא הגויים ההם יהיו, שבט אפוי של האל. עמוס סותם חזונו על גוי זה, ובכל אופן אין הגוי הזה מופיע בחזון הישועה. פעולתו אינה אלא בצוע החורבן והגלות. אבל גורלו אינו ענין לישועה, שתבוא אחרי כן. מטבע נבואת-גויים זו דומה למטבע חזון אליהו (מל"א י"ט, טו—יח): הגוי המבצע את הפורענות אינו תופס שום מקום בחזון הישועה.

בנבואת הישועה שבס' עמוס אנו מוצאים נבואת גויים שלישית: נבואה על עתידם של „שארית אדום וכל הגוים אשר נקרא שמי עליהם“ באחרית-הימים (ט', יב). אבל נבואה זו אינה קשורה בנבואות על הגוי המחריב והמגלה. היא המשכן של הנבואות שבמבוא הספר, וטבועה היא במטבע מגילת-הנבואות הישנה. כשתתחדש מלכות בית-דוד ותבנה, כימי עולם, יירשו ישראל את שארית אדום והגויים, שהיו כפופים לפנים למלכות בית דוד⁴⁷. על תשובת הגויים מן האלילות ועל שתופם בחסד ה' לא נאמר כאן כלום. מטבע נבואה זו הוא מטבע השירים, הנבואות והמזמורים העתיקים, שחזו בעתיד מלכות ושלטון לישראל על הגויים, אבל לא שתפו אותם בחסד של אחרית-הימים.

בכל הנבואות שבס' עמוס על הגויים אין איפוא שום דבר האפייני ליצירת הנבואה הספרותית. הן ספורדיות. אין נסיון לאחד את גורל הגויים וגורל ישראל בתכנית אלהית אחת. בבחינת המטבע והתוכן הן מיצירת התקופה שלפני הנבואה הספרותית. זה מסייע להנחה, שעמוס קבע את ספר התוכחות שלו במסגרת של מגילת נבואות-ישועה ישנות.

בית דוד

עמוס איים בחורבן וגלות. גם את יהודה הוא כולל בתוכחתו ובחזונו (ב', ד—ה. השוה ה', ה; ר', א; ח', יד). ובכל זאת הרי עיקר נבואתו

⁴⁷ ויש חופסים „אשר נקרא שמי עליהם“ בנושא ל „יירשו“: למען יירשו ישראל,

אשר נקרא שמי עליהם, את שארית אדום וגו' (רד"ק, אהרליך ועוד).

מכוונת לאפרים. לירבעם וביתו הוא נבא כליה, אבל אינו נבא כליה לעוזיהו וביתו. אין ספק, שלמרות תוכחתו הנמרצה, לא דמה לו, שיבוא הקץ על עם ישראל. ואם חזה חזון ישועה, חזה אותו, ככל נביאי יהודה, על רקע תקומת בית-דוד. אחרי כל המכות והפגעים, אחרי שה' ישמיד את הממלכה החטאה הקיימת ויניע את ישראל „בכל הגוים" ויבער את הרשעים מקרבם, יקים את מלכות בית-דוד כימי עולם. ביהודה קיימת היתה מאז הצפיה לחדוש מלכות בית-דוד, שיכול היה להתגשם רק עם חורבן מלכות-אפרים. ולצפיה הזאת היה בלי ספק בטוי נבואי. ברוח הצפיה הזאת עצב עמוס את נבואת-הישועה. גם הסיום על פריית האדמה ועל ההתנחלות החדשה והנצחית כולל מוטיבים מנבואת „יום ה'" הרווחת (השוה יואל ד, טז, יח. ועיין למעלה, ע' 62).

אידיאות חדשות

עמוס הוא איפוא יוצר תורת-הערכים הנבואית החדשה ויוצר ההיסטוריוסופיה הלאומית הנבואית החדשה. הוא הגה את האידיאה של עליונות המוסר. והוא שהגה את הרעיון, שעל האומה הישראלית רובץ חטא מוסרי לאומי ושלגורם המוסרי יש ערך מכריע בתולדותיה. אבל עמוס אינו יוצרה של האסכטולוגיה הנבואית ושל תפיסתה ההיסטורית-האוניברסלית החדשה. בנבואותיו על הגויים ובחזונו לאחרית-הימים הוא הולך בדרכיה הכבושות של הספרות הנבואית העתיקה.

והכרוך בו אינו כאן כלל. היחס בין ה' ובין עמו מגובש כאן בסמלים אחרים לגמרי¹. דמוי האהבה ישנו גם בד—י"ד, אבל לא דמוי אהבת איש ואשה. בכל מקום שמדובר בד—י"ד על זנות (מלבד ד, יב; ט, א) הכוונה לפריצות מינית ממש, חטא, שלא נזכר כלל בא—ג, התוכחה על הזנות רצופה בד—י"ד לתוכחה על השכרות, שגם היא לא נזכרה בא—ג. להלן נראה, שהכתמת הזנות והשכרות כשהן לעצמן כחטא אלילי, היא אידיאה חדשה של הושע השני. את עזיבת ה' הוא מכנה בכנוי זנות מתוך אידיאה זו, ולא מתוך דמוי-האירושין השולט בא—ג.

בזה הגענו להבדל אחר, יסודי ומובהק ביותר: בא—ג לא נזכרה שחיתות מוסרית של העם בכלל. נזכר חטא-הדמים הרובץ על בית המלך (א, ד, עיין להלן). אבל שחיתות מוסרית של האומה לא נפקדה. האידיאה היסודית של הנבואה הקלסית, שגורל האומה יחתך על-ידי החטא המוסרי-הלאומי, אינה איפוא בא—ג. דבר זה בלבד מוציא את הפרקים האלה מתחומה של הנבואה הקלסית ומכליל אותם בספרות העתיקה, שמלפני הנבואה הספרותית. כמו בספרות העתיקה כולה, כך גם כאן יש רק חטא לאומי אחד: חטא האלילות. ויתר על כן: חטא האלילות הזה הוא בא—ג, עבודת הבעל. לענין זה יש חשיבות מכרעת. כי בא—ג, עבודת-הבעל מדומה כקיימת בהווה. ואילו בד—י"ד היא נזכרת רק כחטא העבר (ט, י; י"ג, א. במקומות אחרים החוקרים מוסיפים את „הבעל" משלהם). חטא-האלילות של ההווה בד—י"ד הוא חטא העגלים, שנזכר כמה פעמים. בא—ג לא נזכרו העגלים כלל. הרבה דברי תוכחה נאמרו בד—י"ד נגד הפולחן במקומות-קודש שונים, שנזכרו בשם: בית-אל, גלגל, מצפה ועוד. בא—ג לא נזכרו מקומות-קודש בשם כלל.

יסודי הוא גם ההבדל בנבואות העונש ובנבואות הישועה. שבירת קשת ישראל בעמק יזרעאל (א, ה) ושיבה ללא מלך ושר וללא פולחן

¹ „כענבים במדבר" טצא ה' את ישראל (ט, י). כענלת-כר מצא אותו, למד אותו לדוש, לחרוש וכי' (י, י—א). ה' אהב אותו בהיותו „נער", אמן אותו לבן (י"א, א—ב). בי"א, ד טופיע שוב דמוי הענלה הרשה; האל משך אותה „בעבותות אהבה". בד, מז: כפרה סררה וגו'. י"ג, ד: ה' הוא „מושיע" מארץ מצרים. ושם, ח, ו: במדבר, בארץ תלאובות „ירע" את ישראל, ולהלן שוב דמוי הענלה: כמרעיתם וישבעו וגו'. „כי בנים זרים ילדו" הוא בפוי מליצי כולל, הקומו על חטא הזנות ואינו קשור בסמל האומה בסמל אשה בוגדה. ובי"ג, יג מדובר אפילו על „חבלי יולדה", שיבואו על אפרים, באשר הוא „בן לא חכם".

וכו'. וסינקרטיזמוס זה כאילו קיים היה בעם גם אחרי השמדת עבודת הבעל הצידוני בימי יהוא³. אבל את הסינקרטיזמוס הזה בדו החוקרים מלבם מחבר א'—ג' (וכן ס' הושע כולו) אינו מוכיח את בני דורו על סינקרטיזמוס. הוא אינו מזכיר שום נימוס כנעני-בעלי הקשור באיזה דמוי מיתולוגי. אין הוא מזכיר התנבאות, התגודדות, פסוח על המזבח. אין הוא מזכיר את יסוד-עשתורת שבעבודת הבעל⁴. וכן אין אצלו רמז לערבו אלילים, ואין הוא מוכיח את ישראל על דמוי יהוה בדמויים בעליים או על חלול חגי יהוה ה"נומדי" בנימוסים אליליים. להפך: הוא קובל על שתי רשויות. העם פונה אל אלהים אחרים (ג', א). העם שכח את יהוה והלך אחרי "מאהבים" (ב', טו). בסכלותו חושב העם, שהבעלים משפיעים עליו את ברכת האדמה (ז ואילך). אחרי שהאומה הבוגדה תשא עוונה, תשוב אל אישה "הראשון". יש איפוא איש "ראשון" וחוקי, ויש "מאהבים". ובהתאם לזה מבחין הנביא בין חגי יהוה, ובין "ימי הבעלים" (ב', יג, טו). כי הנביא יודע, כמובן, שהעם חוגג את חגי יהוה, אף-על-פי שכאילו "שכח" אותו. ההנחה הסינקרטיסטית הטעתה את החוקרים לראות את ב', טו כהמשך ליג או אף לחשוב אותם ככפל-ענין מיותר⁵, אבל זוהי טעות יסודית. חגי יהוה שבפסוק יג אינם "ימי הבעלים". "ימי הבעלים" הם החטא. ואילו ביא—יג מדובר על העונש: בעון "ימי הבעלים" יקח יהוה מן האומה

³ דעה זו היא מן הדעות המקובלות במדע המקראי, והיא נסמכת במיוחד על הושע. עיין: ולהויון, Geschichte (מהדורה 7), ע' 48 ואילך; בודה, Religion, ע' 31 ואילך. וכן רבים. על הושע ביחוד עיין ביאוריהם של זלין ורובינסון. עיין גם לודס, Les prophètes, ע' 105—106; וכן בובר, תורת הנביאים (תש"ב), ע' 111 ואילך: הושע נלחם נגד "האיכת יהוה עצמו לבעל", נגד המרת האל ב"יהוה בעל וביהוה-מולך", "בבעלה של האלה-האם" וכו'. וכל זה בלי אחיזה באות אחת של הכתובים. נגד הנחת הסינקרטיזמוס עיין לכעלה, כרך א', ע' 421 ואילך, 671 ואילך.— לשאלת הנשיות הנומדיות וה"איריאל הנומדי" של הנביאים ושל הושע ביחוד עיין שם, כרך ב', ע' 231, 625—626. והשוה להלן, הערה 19 והערה 75.

⁴ על "הקדשות", שנזכרו בד', יד, עיין להלן, הערה 51.

⁵ עיין ולהויון, Skizzen, V, להושע ב', טו: חגי יהוה נקראים בפירוש "ימי הבעלים". הרפר, ביאורו להושע, ע' 231, סקדים (בעקבות פולץ, נובק ועוד) פסוק יד ליג וטניה גם הוא, ש"ימי הבעלים" בפסוק טו הם הם החגים שבפסוק יג. בודה, TSK, 1925, ע' 39, מוחק פסוק יג ככפל ענין של טו; זלין, ביאורו להושע, ע' 37, סקדים פסוק יד לפסוק יב וקורא גם הוא יג וטו כהמשך אחד.

ולפיכך אין שפיכות דמים זאת יכולה לסמל את עבודת הבעל. וגם לא מסתבר, שהנביא המקנא, החושב את עבודת הבעל לחטא הרובץ על האומה כולה, ינבא כליון לבית יהוא על שהכרית את בית איזבל. מלבד זה הלא נחשבה השמדת בית אחאב גם לנקמת דם נקיים, שהיה רובץ עליו (מל"ב ט, ז—י, י). ומפני מה איפוא דם בית אחאב טעון נקמה ולא דם הנביאים ודם נבות? ⁷ ברור, ש"דמי יורעאל" משמעותם: דם נבות היורעאלי, שהיה רובץ על בית אחאב. בסמל זה נכלל גם חטא האלילות של בית אחאב. כי בספורים על בית אחאב המוטיבים עבודת-הבעל, דמי הנביאים, דם נבות משולבים יחד (עיין מל"א י"ח—י"ט; כ"א; מל"ב ט—י)⁸. הבטוי "דמי

⁷ המבארים העכרים (רש"י, הראב"ע, הרד"ק וכו') מפרשים, בעקבות חרנום יונתן, "דמי יורעאל" — דמי בית-אחאב, ששפך יהוא, ונחשב לו דם זה לדם נקי, אף-על-פי ששפכו בדבר ה', מפני שהוא עצמו עבד לענלים. אבל הסבר כזה לא נרמז בכתוב כלל, ואינו אלא דרש. מפרק ב' יש ללמוד, שזנות הארץ היא עבודת הבעל ולא עבודת הענלים. גם המבארים החדשים נוטים רובם לפתור את הכתוב בדמי בית אחאב. אלא שמבירים הם, שהושע שולל את ההסבר, שניתן למאורעות בס' מלכים, ומכחים את מהפכת יהוא כפשי"דמים. בזה כאילו מתבטאה ההערכה המוסרית החדשה של הנבואה הקלסית הכובשת לה דרך חדשה. עיין ביהוד בודה, Religion, ע' 70, 72, 79 (דבריו בע' 70—72 דומים להסבר של תרגום יונתן). ועיין הרפר, ביאורו, ע' 211; רובינסון, ביאורו, ע' 8. אבל ספורי ס' מלכים רואים את אבן בית-אחאב כנמול גם על עבודת הבעל וגם על שפיכת דמי נקיים. והיכן מצינו, שהנבואה הקלסית העריכה חמאים אלה הערכה אחרת מו שבים מלכים? דעה זו סוכחשת גם מתוך הושע א', ד, ואף לפי ביאור זה נופו. שהרי גם כאן חמאת הדמים של יהוא הנקם מביתו ומכל ישראל בדור רביעי וחמישי. מלבד זה הרי בית אחאב הוא גם לגביאים המאוחזרים סמל החטא והוועה (מיכה ו', מז). ואם רצה הנביא להמעים את ערך הדרשה המוסרית ולהוכיח את בית יהוא על הקלקלה המוסרית, הרי לא היה מעם להזכיר דוקא חמא אחד ומיוחד זה של העבר. הנביאים-המוסרים מוכיחים את בני דורם על ההווה, על קלקלת יום-יום. ואילו נביא זה אינו מזכיר את הקלקלה המוסרית כלל, כאמור בפנים. נגד ההסבר הנ"ל עיין הרמן ZAW, 1922, ע' 297 ואילך. מעגותיו של הרמן נכונות, אלא שהוא מציע מקסם חדש (ע' 305): "כי עוד מעט והשבתי ממלכות בית יהוא כיום יורעאל", ולזה אין שום יסוד.

⁸ במל"א י"ט, יד—יה יהוא הוא נוקם דם הנביאים ומשמיד הבעל. לפי כ"א, יז—כד יאבד בית-אחאב בדם נבות ובנלל, "הקעס" אשר הכעים את ה' ואשר החמיא את ישראל (היינו: בעבודת הבעל). במל"ב ט, ו—י נזכר דם הנביאים (וזה

יורעאל⁹ יכול איפוא לשמש בפי הנביא, בהתאם לרמזייה, שהיו רווחים בחוגי הנביאים, בטוי מליצי לסמן בו דרך אסוציאציה את חטאת בית אחאב ואשמת איזבל בכלל ולסמל בסמל זה את „זנוני איזבל“ כולם. מטעם זה עלינו לשער, שבנוסח הושע א', ד יש לקוי. השבועים גורסים במקום „יהוא“ — „יהודה“. מלה זו דומה ביותר למלה „יתורם“. ולפי זה יש לקרוא במקום „על בית יהוא“ — „על בית יהורם“, והכוונה ליהורם בן אחאב, שבימיו נוקמו דמי יורעאל ודמי הנביאים ונפקדה על בית אחאב חטאת הזנות אחרי הבעל¹⁰. הושע א'—ג' הוא איפוא ספור נבואי מימי יהורם (853—842 לפני סה"נ), שנתאחד עם מגילת נבואות של נביא, שחי כמאה שנים אחריו, לספר אחד. כיצד קרה הדבר, אין אנו יודעים. אבל במקרא יש כמה דוגמאות להרכבה כזאת.

משמעות הספורים

הספור שבא'—ג' נתון לנו בשני חלקים: בפרקים א' וג'. הספור הראשון מספר בגוף שלישי, השני — בגוף ראשון. בא' מסופר, שהושע נצטוו לקחת לו „אשת זנונים וילדי זנונים“, לאות „כי זנה תזנה הארץ מאחרי ה'“. הושע לקח לו לאשה את גמר בת דבלים, והיא ילדה לו שלושה ילדים, שהנביא נתן להם שמות סמליים לאות חטא ואיבה: יורעאל, לא רחמה

כולל גם את חמא הבעל) וגם גרמו חמא דמי יורעאל (י). שם, כב—לו נזכרו גם „זנוני איזבל“ וגם חמא דמי יורעאל. לפי י', י, מו—כח יהוא נוקם את דמי נבות ומשמיד את הבעל. — מצירוף הדמיון האלה האחרים זה בזה הוציא הנביא את „יורעאל“, מפני שבו יכול היה לסמל משמעויות שונות (עיין ב', ב, כה).

⁹ לבטוי השווה עמ' ז', ט: „וקמתי על בית ירבעם בחרב“, אף־על־פי שירבעם לא היה אבי השושלת. ז' ל'ן, ביאורו, ע' 27—28, הכיר, ש„דמי יורעאל“ הם דמי נבות. אלא שמכיון שהוא מקיים את הנוסח „בית יהוא“, הוא מוכרח לומר, שלפי הושע רובץ עדיין החמא ההוא גם על בית יהוא. אבל לא יתכן כלל להניח, שהנביא יאשים בחמאו של אחאב את בית האיש, שהשמיד את בית־אחאב כדי לכפר על החמא ההוא. ל'נדבלום, Hosea, ע' 42—43, אומר שהכוונה גם לדמי נבות וגם לדמי בית־אחאב: הכל יפקד על בית יהוא. וזה רחוק לגמרי מן השכל. — נעיר כאן עוד, שאם אנו מקיימים את הנוסח של המסורה „על בית יהוא“, הרי אנו מוכרחים לפרש את ה„בעלים“ של פרק ב' ככנוי של נגאי מליצי לעבודת העגלים (מאחר שה„סינקרטיזמוס“ הוא בכל אופן המצאה במלה). סתוך התנחה ההיא הבאתי פירוש זה למעלה, כרך א', ע' 673.

ולא עמי. בפרק ג' מסופר, שהאל אמר להושע: „עוד לך אהב אשה אהבת רע ומנאפת“. הושע קונה לו אשת עגבים¹⁰, שלא נזכרה בשם, „בחמשה עשר כסף וחמר שערים ולתך שעורים“ ומתנה עמה, שתהיה עצורה לו ימים רבים.

שני הספורים האלה עוררו תהייה ומבוכה. יש מוצאים בהם פגם מוסרי ומבארים אותם מפני זה כחזון או כאלגוריה¹¹. ביאור זה אינו מתקבל על הדעת, מאחר שיש בספורים שרטוטים ריאליסטיים יותר מדי¹² אבל גם את הביאור הריאליסטי, המניח, שהאשה היתה „אשת זנונים“ באמת, אי אפשר לקיים. קודם כל ברור, שאין הכוונה לכך, שהאשה היתה פרוצה לפני שנישאה לנביא, כדעת קצת. שהרי נשיאת האשה הזאת

10 במקום „ואהבי אשישי ענבים“ (שאפשר להתאים להמשך רק בדיוק ובררך הדרש) יש לקרוא: „ואהב אשת ענבים“ ולצרף הפלים לפסוק ג. עיין מורס שינר, למחקר הלשון והמקרא, דביר, ס' שני (הרפ"ד), ע' 85.

11 חז"ל פירשו דברים כמשמעם והסבירו, שהושע נצטוו לקחת אשה זונה לעונש על שזלזל בישראל (פסחים פו, ע"א וע"ב). אבל יוגתן תרגם את הדברים בדרך הרמז. בשימה זו הולכים גם הראב"ע והרד"ק. גם בין המבארים הנוצרים היו מי שדרשו את הספור מדרש אלגורי. עיין על הדעות השונות הרפ"ר, ביאורו, ע' 208 ואילך. לביאור האלגורי של כל הספור התנגד אַבֶּלֶד בשעתו, ובעקבותיו — ולהויון, V, Skizzen ע' 105 ואילך. טענתם העיקרית: שם האשה לא נתן להחבא כשם סמלי, והוא בהכרח שם היסטורי. לפי הסברו של ולהויון אין להבין את א', ב בדיוק מלולי. לא שהאל אמר לנביא מראש לקחת אשה זונה, אלא אחרי שאשתו בנדה בו הבין הנביא, שהאל הטיל עליו נסיון קשה זה לאות לבני ישראל. הסבר זה נתקבל בכללו על החוקרים, אם גם נסו לתקנו. עיין ביחוד שמידט, ZAW, 1924, ע' 245—272. לדעתו, פרק ג' הוא המשך לפרק א'. הושע הכיר בוועה בבנידת אשתו. היא נמכרה אולי לקדשה. הושע נצטוו לפדות אותה וכו'. מעין זה גם בודה, TSK, 1925: מתוך הרומן המרני של הנביא נולדה תיית האהבה האלהית וכו'. עיין גם זלין, ביאורו, ע' 31 ואילך, 45 ואילך; רובינסון, ביאורו, ע' 17. בביאור האלגורי החזיק הימציג ובמקצת גם אבֶּלֶד. בין האחרונים מחזיק בו גרסמן, עיין ספרו Geschichts-schreibung, ע' 369—370: הספור אינו אלא משל ספרותי. אחרים חושבים את פרק ג' לאלגוריה (פולץ, מרמי, הימבר ועוד), עיין לכל השאלה: לינדבלום, Hosea, ע' 1 ואילך.

12 השם הכלהי-סמלי של האשה, הולדת בן, בת ובן, „והנמל את לא רחמה“, המחיר המדויק בנ', ב. השהו שמידט, מאמרו הנ"ל, ע' 248.

צריכה לסמל חטא של ההווה ולא של העבר. האשה מדומה איפוא בא, ב כ, "אשת זנונים" אחרי נישואיה (או: גם אחרי נישואיה), וילדיה מדומים כ, "ילדי זנונים". וכאן עיקר הקושי, שלא הביאור האלגורי-הספרותי ולא הביאור הריאליסטי אינם יכולים להסירו: בספור עצמו אין אף מלה אחת על זנוניה של גומר, ואין רמז של רמז, שהילדים היו "ילדי זנונים" באמת¹³. ההסבר המקובל (מימות ולהיוזן), שהאשה בגדה בנביא רק אחרי נישואיה, ומתוך כך למד, שהאל הטיל עליו את יסוריהם וחרפתם של נישואים אלה לאות לבני ישראל, מסיר את הפגם המוסרי שבמצות האל לפי א', ב, אבל את הקושי העיקרי אינו מסיר: את הנגוד שבין הספור עצמו ובין מצות האל, את העדר כל רמז לזנוני האשה¹⁴. יש מנסים למצוא מוצא מן המבוכה הזאת על-ידי ההנחה, שחלק מן הספור נשר. בחלק האבוד היה מסופר, שגומר בגדה בנביא אחרי הולדת הילד השלישי¹⁵. הושע גירש אותה אז, ואחר כך נצטוו להחזירה, ועל זה כאילו מסופר בג'. אבל הנחה זו פורחת באויר ותלויה בהשלמות וביאורים דמיוניים. ולא עוד אלא שהילדים, שילדה האשה, הרי הם "ילדי זנונים", אף-על-פי שנולדו לפני, "הבגידה". וגם קשה להניח, שדוקא עיקר הספור נשר. מלבד זה סותר הנוסח המפורש של א', ב לכל הנחה של בגידה: האל מצוה את הנביא מראש לקחת "אשת זנונים". ה, "בגידה" אינה איפוא אלא דמיון ורומן. ג' אינו המשך של א'. ולא רק בגלל המלה "עוד" אלא

18 ש מ י ד ט (ע' 256) מוצא רמז לזנוניה של גומר בזה, שבא, נ נאמר, ותלד לו בן, ואילו בפסוקים ו וח נאמר רק, ותלד. אבל אין זה אלא מענה של תבאי. הספור אינו מסתם שום מפנה בשעה הולדת הבת. "בני זנונים" הם כל השלשה, ואף אצל אחד מהם לא נרמז, שה"זנונים" הם ענין אישי ולא לאומי-סמלי. שאין העדר "לו" בפסוקים ו וח אומר כלום, ברור משמוש הלשון בספור על הולדת בני יעקב (בר' כ"ט, לב-לה; ל', א-כד).

14 על זה עמד ש מ ר ק, Weltreich, ע' 103 ואילך. וכן עמד על זה הלשר, Profeten, ע' 424—429; הנ"ל, Geschichte, ע' 105—106. ועיין ביחוד הרמן במאמרו הנ"ל, ZAW, 1022, ע' 292 ואילך. אבל הלשר והרמן מוחקים בפשטות כל מה שאינו מתאים להנחתם. הרמן מציע מסקט חדש משלו. וזה לא יתכן.

15 את שרידי הספור האבוד יש מוצאים בב', ג-ד. עיין מיינהולד, Rest, ע' 64 ואילך. יש סבורים, שהמלים "כי היא לא אשתי ואנכי לא אישה" (ד' הן מנוכח הגירושין. עיין בודה, TSK, 1025, ע' 25; זלין, ביאורו, ע' 20 ואילך.

ביחוד בגלל הנוסח „אהב אשה אהבת רע” במקום „אהב את האשה אשר היא אהבת רע” וגו'. כאן מדובר על אשה אחרת¹⁶. המפתח להבנת הספורים האלה נתון לנו במסופר על הילדים. ספור זה קיים בעין, ואין צורך להשלימו מן הדמיון. ילדים אלה נולדו להושע בנישואים כשרים, ובכל זאת הם „ילדי זנונים”, שמותיהם מסמלים חטא ואיבה והדחה. מה פירוש הדבר? הפירוש הוא, שהם ממלאים „תפקיד” של „ילדי זנונים” מבלי שהם ילדי זנונים באמת. זוהי הנקודה המוצקה, שמתוכה אפשר להבין את הספור. הספור הוא לא אלגורי ולא ריאליסטי אלא נבואי-דרמטי. בפעולותיהם הדרמטיות של הנביאים יש, כמובן, יסוד ריאליסטי מסוים, ועם זה אין הן אלא הצגה, „תיאטרון”, משל ולא אמת. הפצעים והאפר של אותו נביא מימי אחאב (מל"א כ, לה-מג), קרניו של צדקיה (שם כ"ב, יא), עירומו של ישעיהו (יש"כ, ב), המוטות של ירמיהו (יר' כ"ז, ב; כ"ח, י-יד) ועוד הם דברים ריאליים, אבל הריאליזם שלהם היא „תיאטרונות” בלבד. מסוג זה הם גם ספורי ה' הושע. אין להניח, שבספור הראשוני קפר רק על זה, שהושע נתן לילדיו (כישעיהו בשעתו) שמות סמליים ושכל ענין ה„זנות” הוא פרי עבוד מאוחר. מוטיב הזנות הוא מוזר ביותר, ואין להאמין, שמעבדים היו מעיזים להוסיף אותו משלהם (ועם זה גם שכחו להוסיף אותו בעצם הספור על הילדים). גומר נקראת בא', ב לא „אשה זונה” או „מנאפת”, אלא „אשת זנונים”. ובב', ד נאמר: „ותסר זנוניה מפניה ונאופיה מבין שדיה”.

16 לינדבלום, Hosea, ע' 38 ואילך, סבור שפרק ג' מספר על ראשית יחסיו של הושע עם גומר, ואילו בפרק א' מסופר המשך המאורעות, ולפיכך רק גרמו ענין הזנות בפסוקים הראשונים. הושע אהב אשה פרוצה. הנביא הרגיש בנפשו את מצוח האלהים לשאת אותה. לפני הנישואין המיל עליה זמן של מבחן. ועם זה הרגיש, שפעולתו היא סימבולית: היא סמל אהבת האל לישראל הבוגד. אחרי כן נשא אותה. אחרי הולדת הילד הראשון בנדה בו האשה (שם, ע' 47 ואילך). אולם גם השערה זו אינה סבארה, מפני מה אין שום רמז לבנידת האשה בספור על הולדת הילדים. בהערה לע' 36 מוען לינדבלום נגד הרמן, שהספורים האלה הם רק מסגרת לנבואה, ודי היה לו למספר ברמו שבא', ב, שהנישואין עתידים להיות פגניים. אבל זהו תירוץ של־מה־בכך. שהרי בספורים אלה יש כמה פרטים, שהם „מיותרים”, לכאורה: המחיר המפורט (ג', ב), שם האשה ויחסה (א', ג), נמילה הבת (א', ח). ובכל זאת השמיט המספר דוקא את העיקר. ולא עוד אלא שבא', ו המשיך „ותהר עוד” וגו', כאילו בינתיים לא קרה כלום.

כאן ה"זנונים" הם משהו חמרי, אילו סימנים של פריצות. הכוונה בבי' ד לפרכוס-הפנים או לכסוי-הפנים ולתכשיטי-פריצות תלויים על החזה, שהיו סימניה של הפרוצה¹⁷. יש להניח איפוא, ש"זנוניה" של גומר היו אפוא, כמנהג ה"שג'עון" הנבואי. הושע נצטוו לקחת אשה, שתמלא "תפקיד" של פרוצה, שתהיה "אות" של זנונים, שיהיה לה מראה-זונה בעיני הבריות, שתלבש ותתקשט כאשה פרוצה — סמל לזנותם של ישראל. וילדיה של אשה זו יהיו גם הם "ילדי זנונים", באשר הם ילדי אשה הממלאה "תפקיד" של "אשת זנונים" ובאשר הם קרואים בשמות של איבה¹⁸. כי בפעולה הדרמטית הנבואית המראה הנראה לעין עיקר ולא ה"אמת". — הספור הוא איפוא לא אלגוריה ספרותית אלא אלגוריה נבואית-דרמטית.

כספור נבואי-דרמטי, "תיאטרוני", יש להבין גם את ג'. כאן לא נאמר "קח לך" אלא "אהב", זאת אומרת: עשה כמעשה האוהבים, מעשה אוהב-של-כאלו. אשה זו אינה יולדת ילדים לנביא. כוונת הספור מבוארת מתוך הסמל: הפעולה צריכה לסמל הפסקה בחייה של האומה, ימים ללא מלך ושר, זבח ומצבה, אפוד ותרפים. זאת אומרת: לא זבח לה' ולא זבח לאלהים אחרים, ימי שממון ותהו. את המצב הזה מיצג מעשה ה"אהבה" של הנביא. הוא נותן לאשה את מחיר אהבתה, אבל הוא מתנה עמה, ש"תשב" לו, שתהיה עצורה לו ולא תחיה חיי אישות כלל (גם לא עמו), וכן גם הוא ימנע באותו הזמן מכל חיי אישות. זהו "אות" לימי השממון העומדים לבוא על האומה.

הנבואות

הנבואות שבא'—ג' קבועות קצתן בשני הספורים עצמם (בא' ובג'), ורובן — בין שני הספורים (בב').

בפרק א' אנו מוצאים נבואה על אבדן "ממלכות בית ישראל" בעוון "דמי יורעאל" המסמלים, כאמור, את חטאת בית אחאב. בעמק יזרעאל תשבר קשת ישראל. בנבואה זו נשמעת בלי ספק בת קולה של מלחמת ארם בישראל, וקשה להניח, שנאמרה בימי ירבעם בן יואש, המלך המנצח.

¹⁷ השוה: בר' ל"ח, יד—טו; אנרת ירמיהו טב—טג; הורדוס ו, קצט.

¹⁸ האומי המלאכותי, התיאטרוני, של המעשה טרומו אולי במלים: קח לך אשת זנונים וילדי זנונים (א', ב). שהיה לו לומר: וחלד לך ילדי זנונים. אבל אין מכאן ראיה, שהכתוב ששובש, כמענה הרטן, במאמרו הנ"ל, ע' 284—285.

אבל אבדן מלכות הצפון קשורה אצל נביא זה, כמו אצל עמוס, בתקומת מלכות יהודה: את יהודה ירחם האל ויושיעם בשמו (ז). פרק ג' אינו נבא למפלה במלחמה אלא לשעת חירום מדינית ודתית (שתבוא אולי אחרי המפלה), בעוון הזנות האלילית. ישראל ישבו „ימים רבים“, „אין מלך ואין שר, ואין זבח ואין מצבה, ואין אפוד ותרפים“. אחרי שעת החירום הזאת ישובו ישראל „ובקשו את ה' אלהיהם ואת דויד מלכם“. המלכות, שתוסד אחרי שעת החירום, תכלול איפוא את כל השבטים ותהיה מלכות בית-דוד. מפורטת היא הנבואה בפרק ב'. הפסוקים הראשונים של פרק זה (א—ג) אינם נמשכים בהמשך טבעי אחרי פרק א', וגם אין להם המשך יפה בפסוק ד'. אין ספק, שמקומם של א—ג הוא בסוף פרק ב'. התחלתו של ב' היא: ריבו באמכם, ריבו וגו'. אחרי שספר על האם ועל ילדיה, הנביא מתחיל בתוכחה על מצע הסמלים האלה. ישראל חטא בעבודת הבעל. לפסילי הכסף והזהב של הבעל הם נותנים כבוד אלהים (פסוק י), ולהם הם מיחסים את ברכת האדמה והעדר, להם הם חוגגים חגים הדורים¹⁹. על חטא הבעלים יכה האל את הארץ בבצורת ורעב. הוא יכה את הגפן ואת התאנה, ישבית מן הארץ כל משוש וכל חג. אחרי כן יוליך את ישראל אל המדבר, שמשם באו לארץ כנען. ואז ינחיל להם את אדמתם הנחלה חדשה²⁰. הוא

¹⁹ שם' הושע בכלל, וא'—ג' בפרט, חושב את „התרבות החקלאית“ של ארץ כנען למקור חמאת אלילית של ישראל ורוצה להשיב את העם אל חיי המדבר וכו', היא המצאה, שהמציאו החוקרים מלבם. העם מיחס לבעלים גם מתנת פירות וצמר וכסף וזהב, שאינם ענין של „תרבות חקלאית“ דוקא. כרמים ודגן והירוש ויצהר יחן האל לישראל גם באחרית הימים (ב', יז—כח), ובאלה אין הנביא רואה כל רע. מלבד זה אין הנביא מדמה לו את חטא הבעלים כנמשך מראשית כניסתם של ישראל לארץ כנען. היה זמן, שהאומה ידעה את אישה „הראשון“, ואז טוב היה לה (ב', ט). היא רק „שכחה“ אוהו (טו). בא', ב' אף נאמר בלשון עתיד: כי זנה חזנה הארץ וגו'. חטא הבעלים קשור ב„דמי יורעאל“. בעמיו לא יוסיף עוד האל לרחם את ישראל כמלפני חטא זה (א', ו). הכוונה לעבודת הבעל של חקופת איזבל, שבאת לארץ ישראל מן החוץ. כזו היא באמת גם חפיפת הושע ד'—י"ד, כמו שיבואר להלן. והשווה למעלה, הערה 3.

²⁰ זאת היא המשמעות הפשוטה של ב', יז: ונתתי לה את כרמיה משם, כלומר: מן המדבר אעלנה ואחן לה את כרמיה. ובהמשך: ואת עמק עכור לפתח חקוה, כלומר: ואת עמק עכור השמם והמקולל אעשה למבוא חקוה וישועה. עמק עכור היה לא רחוק ממקום כניסתם של ישראל לארץ כנען (יהושע ז', כו). כנבואה שלנו העמק

יסיר מפיהם את שמות הבעלים. גם את השם בעל עצמו ישכיה, ולא יכנו עוד בשם זה את אלהי ישראל, כמנהג הקדמון. האל ישכין שלום בארץ ישראל, יכרות להם ברית עם חית השדה, ישבית קשת וחרב ומלחמה מן הארץ וישכיב את ישראל לבטח. בצדק ובמשפט, בחסד וברחמים ובאמונה יארוש את ישראל. אז יברך אלהים את האדמה, והיא תתן את יכולה. ילדי הזנונים יהיו לזרע צדק. „יזרעאל” — יזרע בארץ, „לא רחמה” — תרוחם, ל„לא עמי” יאמר: „עמי אתה!”, והוא יאמר: „אלהי!”, (ב', ג—כה). בימים ההם יהיה מספר בני ישראל כחול הים. ואז יקבצו בני ישראל ובני יהודה יחדו, ושמם להם „ראש אחד”, הכוונה בלי ספק למלך אחד מבית דוד (א—ב). ההמשך בפסוק ב: „ועלו מן הארץ” אין לו כל פתרון המתקבל על הדעת. הנוסחה הנכונה היא, כנראה, „ועלו מן הארץ”²¹, עם ייסוד המלוכה החדשה

הזה מסמל את כל הארץ, שהאכה שממה. השוה יש' ס"ה, י. „כרמיה”, „עמק עכור” ולהלן: „יזרעאל” מוכיחים, שהכוונה לשיבת האומה אל ארץ נחלתה הקודמת — אל ארץ כנען. ז' ין, בביאורו, ע' 40—41, מנסה להוכיח, שהושע נבא להתנחלות ישראל במדבר (השוה ב' ב' ר, חורח הנביאים, 112—113). אבל מעמיו הם מעטים של מה בכך. פסוק מ: „ודברתי על לבה” רומז על בריח-אהבה חדשה, שכוללת גם את תשובת ישראל, וגם את ההבטחה של מלכות אלהים תרשות. אבל — לא ארץ חדשה כפצוי במקום ארץ כנען, אלא הנחלה חדשה בארץ כנען, שיהיה בה פצוי ונחמה על תקופת השטמון והסבל. רעיון של התנחלות בארץ חדשה, שאינו בשום מקום בסקרא, לא היה הנביא סבליע בערפל. אף אם נגיה, שלפי הושע מ', א ואילך דוקא, „כרמי כנען” היו מקומות הוגות (ולין, 40), הרי אם יהיה יהפוך את המדבר למקום כרמים, ל„ארץ כנען” חדשה, מה יהיה בין הישנה לחדשה? כאמת גם לפי הושע מ', א, מו ארץ כנען היא ארץ ה' ובית ה'. שיבת ישראל חדיה שיבה אל „בתיהם” (י"א, יא). מלבד זה לא יתכן, שהנביא יסמן במלה „הארץ” סתם בהמשך אחד גם את ארץ כנען וגם את ארץ המדבר החדשה (א', ב; ב', כ, כג—כה).

²¹ השוה: הללו את ה' מן הארץ (תה' קמ"ח, ו). „ענה” במובן שיר נמצא בהושע באותו פרק עצמו: וענתה שמה כימי נעוריה (וי). קריאות זירוה בהוך השיר (אשרו, ענו, שירו וכו') הן מליצה מצויה (שט' מ"ו, כא; במ' כ"א, יו; חה' צ"ו, א—י, וכן תרבות). שירים שלעתיד לבוא עיין יש' י"ב, א—ו; כ"ו, א; יר' ל"א, ה; ל"ג, יא, ועוד. — את הנוסח ו„עלו מן הארץ” כבר פירשו הקדמונים במובן: יעלו מארצות הגלות בשעת קבוץ גלויות (תרגום יונתן, רש"י, רד"ק), וכן מפרשים רבים מן המבארים החדשים (ויש מהם גורסים: מן הארצות). השוה קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, ע' 33. אבל בהושע א'—ג' אין כל זכר לגלות. לפי ב', יו יוציא

יענו וישירו כולם יחד את השיר הזה שלעתיד לבוא: „כי גדול יום יורעאל, אמרו לאחיכם: עמי! ולאחותיכם: רחמה!”

דעה רווחת היא, שהנבואות על יהודה בא' ז; ב' ג; ג' ה הן הוספות מעבד מאוחר. אבל אין זה מתקבל על הדעת. לעומת זה קרוב יותר לשער, שהנבואות בא'—ג' הן של נביא מיהודה²². דומות הן, כאמור, לנבואה שבסוף ספר עמוס. ביהודה קו לתקומת בית-דוד, שתבוא עם התמוטטות מלכות אפרים. ואם הנבואות בא'—ג' הן מימי בית-אחאב, הרי יש לזכור, שביהודה מלך אז יהושפט, שנחשב מלך צדיק, והנביאים תלו בו בודאי את תקוותיהם כמו בחזקיהו ויאשיהו אחרי כן²³.

בנבואות הפורענות והנחמה שבא'—ג' אין שום דבר משל הנבואה הקלסית. המוטיבים הם כמעט כולם אותם, שאנו מוצאים גם בויק' כ"ו, ג—מו: על חטא האלילות תבוא מכת חרב ורעב, השמת הבמות והמקדשים, בטול הקרבנות; בתיאור הטובה יש מגע ענייני ואף מלולי: יבול ושבע, שלום בארץ ישראל, ישיבה „לבטח”, שכיבה ללא מחיריד, השבתת חיה רעה מן הארץ, רביה גדולה, ה' יהיה להם לאלהים, והם יהיו לו לעם. את הושע א'—ג' יש לחשוב איפוא על הספרות הנבואית העתיקה, שנתהוותה בימי מלחמות ארם ושנתגבשה בה ראשית האסכטולוגיה החדשה (חזון אליהו, שירת „האזינו”, התוכחות שבתורה). האידיאל של נבואות אלה הוא

אוחם האל מארצם אל המדבר, ומשם ישובו וינחלו את הארץ. לקבוץ נלויות אין מקום בשלשלת הדמויים של א'—ג'. לפי גרסמן פירוש הכתוב הוא: יעלו כורם מן הארץ ויציפו את העולם. אבל ישראל אינם מדומים כאן כנמצאים במעמקי האדמה, והצפת העולם היא דמוי זר לכל ספר הושע ולכל המקרא כולו. זל'ין סבאר: יעלו מארץ כנען לארץ המדבר החדשה (עיין למעלה, הערה 20). אבל היציאה אל המדבר היא בכל אופן העונש, שבו כרוכה ראשית הגאולה, וכאן מדובר על הזמן, שבו כבר יהיו ישראל „כחול הים” ויקראו „בני אל חי”, כלומר — על שלב אחרון של הישועה: על יסוד המלכות החדשה. רק החקן „וענו” מישב את הפסוק באופן טבעי ומסביר גם את פסוק ג התלוי ברפיון ומטריד את המבארים.

²² שהשם „יורעאל” משמש בנבואות אלה סמל של גאולה, אינו מוכיח, שהנביא הוא דוקא צפוני. הוא בחר בסמל זה, מפני שיכול לסמל בו גם את החטא גם את הישועה. מלבד זה הרי הוא רואה את הישועה, שתבוא מתוך קורות מלכות אפרים דוקא: מתוך חטאה וענשה. לפיכך נאה היה הסמל הצפוני לחזון הישועה שלו. „יורעאל” ובית-דוד — זה הסמל הכפול של אחדות השבטים לעתיד לבוא.

²³ לפי הספור במל"ב ג', יא ואילך היחה גם דעה נביאי הצפון נוטה היטנו.

זה של הספרות העתיקה: ישראל כעם „לבדד ישכון“, השוכן בארץ מבורכת, בארץ הטוב והשלום, שלו ובוטח בישע אלהים. אין כאן אידיאל של גבורה ושלטון, של מלכות עולם. אבל אין גם אידיאל אוניברסלי רוחני. גם דעת האלהים וגם השלום הם כאן עדיין אידיאלים לאומיים בלבד.

האידיאה החדשה, שהובעה בנבואות אלה, היא האידיאה של התשובה האסכטולוגית. בב', ט ובג', ה התשובה מופיעה כיעוד לאחרית-הימים. הבצורת ומניעת היבול יעוררו את העם לתשובה. האומה הבוגדה תאמר: „אלכה ואשובה אל אישי הראשון, כי טוב לי אז מעתה“ (ב', ט). התשובה תקדם לאירושין החדשים ולהתנחלות החדשה. לפי ג', ה ישוּבו בני ישראל אחרי תקופת החירום והשבתת הפולחן והמלכות „ובקשו את ה' אלהיהם ואת דויד מלכם ופחדו אל ה' ואל טובו באחרית הימים“. אין אנו מוצאים אידיאה זו לא בחזון אליהו ולא בשירת „האזינו“. אולם תפיסת התשובה האסכטולוגית בהושע א'—ג' היא עממית ביותר. האל מונע את עצמו ואת ברכתו מן העם, והעם שב ו„מבקש“ אותו. בג', ט העם מבקש את האל ואת המלך יחד. התשובה באה כאילו מתוך כוסף אל הטובה החמרית. התשובה היא דתית-פולחנית בלבד. רק ישעיהו הגה את האידיאה של התשובה האסכטולוגית בתפיסתה הנבואית. שלשת הפרקים הראשונים של ס' הושע הם איפוא לפי כל סימניהם מן היצירה שלפני הנבואה הקלסית.

הושע השני, אופי נבואתו, זמנו

כשאנו עוברים לד'—י"א אנו נכנסים לתחומה של הנבואה הקלסית. ועם זה נפתח לפנינו עולמו של משורר מיוחד במינו, משורר לירי עשיר בצבעים ובציורים, מיוחד בסממני לשונו ובדרכי מליצתו. אופפת אותו כאן אוירה של סוף-תקופה. בנבואות אלה אנו רואים את דמדומיה האחרונים של מלכות אפרים. הנביא הזה הוא „נביא-האחרית“, ובשירתו אף יש ממטבע השירה ה„דקדנטית“ של שנות-אחרית. אם בא—ג' הכל שקוף וברור, הרי כאן הכל נמוג בערפל של צבעים ומראות מדומדמים. אין פרספקטיבה של מאורעות, אין ימים ואין אחרית-ימים. יש תלונות, תוכחות, איומים, תשנות, תקוות. נשמעת בת-קולה של נפש רוטטת ומפרכסת בין תקוה ליאוש. להלן עוד נראה, שאין בנבואותיו של נביא זה יעודים של תשובה וגאולה. הכל הרהורי-לב, כיסופים נוגים. השאלה הקשה, אימתי נבא הושע בסגנון-המדומים של ד'—י"ד, ואימתי נבא עונש וגאולה כיעודים קבועים וברורים בסגנון א'—ג', נפתרת מתוך האמור

למעלה מאליה: אין כאן כלל תקופות וחלופי-סגנון ביצירת נביא אחד. שני נביאים כאן ושני סגנונים שונים זה מזה מיסודם.

בד"י משתקפת שעת-חירום ומהומה פרועה. את המלכות רואה הנביא בכשלונה ובהתפוררותה. אין אימת מלך עוד על העם (י', ג). את כסא המלכות לוכדים שרי צבא בעזרת מפלגות מדיניות, ואין כבר אפילו נסיון להשען על המסורת ועל הנבואה, כמו שהיה עוד בימי בית יהוא (ח', ד). כל המלכים כושלים, ואין להם מעמד (ז', ז). השרים הם עדת שכורים (ז', ה). אפרים חולה (ה', יג), אפרים נזדקק, וכחו כלה (ז', ט). הוא מתרוצץ באולתו ומבקש עזרה משתי המלכויות הגדולות המתנצחות זו עם זו על ההגמוניה: מצרים ואשור. את ארם, שעמוס וישעיהו מזכירים אותו, אין הושע פוקד. יש רק שתי מלכויות, מצרים ואשור, ובישראל יש מפלגה מצרית ומפלגה אשורית. את ברית יהודה עם אשור אינו מזכיר בפירוש כלל. הוא מדבר רק על ברית אפרים עם אשור ומצרים. מזה יש ללמוד, שד"י נתחברו אחרי שנת 732: אחרי שתגלת פלאסר החריב את דמשק ושם קץ למלכות ארם ואחרי שנהרג פקח²⁴. אולם מצד שני אין עוד הכרעה בין מצרים לאשור. עוד לא נפל הגורל, איזו משתי המלכויות תבצע את גור הדין על ישראל (ט', ג; י"א, יא). מזה יש ללמוד, שהנבואות נאמרו לפני שנעצר הושע בן אלה על-ידי שלמנאסר ולפני שהחל המצור על שומרון. כי באותו הזמן כבר נתברר, שאשור לבדו הוא המנצח על הבמה ההיסטורית. זמנם של ד"י—י"ד הוא

²⁴ אלם Neue Kirchliche Zeitschrift, 1919, ע' 537—568, מצא בהושע

ה', ח—י"ד זכר למלחמת אפרים וארם ביהודה. ח—ט, י—יא, יב—י"ד רומזים על ארכעה שלבים שונים של אותה המלחמה והכאורעות, שבאו מיד אחריה. הסבר זה נחקל על דעת רבים. ובכל זאת יש לו אחיזה כל שהיא רק בפסוק ח, ואילו שאר המקראות הם כלליים יותר מדי. אבל גם בפסוק ח אין הזכרה מפורשת של המלחמה ההיא. נכון, שסדר המקומות (נבעה, רמה, בית און) הוא מדרום לצפון. אבל אין זאת אומרת, שנרמזה כאן פלישת יהודה לאפרים. זוהי נבואת חורבן לבית-און (ביה אל), והנביא הוזכר מקומות סמוכים לה, והכוון לאו דוקא. שום רמז אינו יכול להכריע את העובדה, שאין הוא מזכיר את ארם כלל ושכשום נבואה אינו פוקד במפורש ובמיוחד את ברית יהודה עם אשור, עיין ה', יג; ז', יא—טז; ח', ט, יג; ט', ג—ו; י', ו; י"א, ה; י"ב, ב; י"ד, ה. בה', יג יהודה מופיע ברקע ונכלל עם אפרים.

איפוא בין 732 ובין 725. משתקפות בנבואות אלה שמונה השנים האחרונות של מלכות אפרים.²⁵

הרכב הספר. המטבע הספרותי

במגילת הנבואות שבד'—י"ד אין אנו יכולים להבחין סימני סדר חיצוני. הרהורי-חזון אלה משקפים זמן אחד והלך-רוח אחד. המוטיבים חוזרים ומופיעים ברוב הפרקים. התוכחות, האימים, התחנות נחרזים זה אחרי זה במחרזות לירית. מפני זה קשה לקבוע כאן חטיבות ספרותיות. נראה, שבד'—ו' נתנו לנו ארבע נבואות הפותחות בקריאה: ד', א—יט ("שמעו דבר ה'"), ה', א—ז ("שמעו זאת"), ד', ח—טו ("תקעו"), ו', א—יא ("לכו ונשובה"). היחידות הספרותיות שלאחרי זה מתחילות כמעט כולן בפסוק על "ישראל" או "אפרים". ז', א—ז ("כרפאי לישראל"). ז', ח—טז ("אפרים בעמים וגו'). ח', א—יד (כאן "ישראל" מופיע רק בפסוק ב). ט', א—ט ("אל תשמח, ישראל"). ט', י—ז ("כענבים במדבר מצאתי ישראל"). י', א—ח ("גפן בוקק ישראל"). י', ט—טו ("מימי הגבעה חטאת, ישראל"). י"א, א—ז ("כי נער ישראל"). י"א, ח—יא ("איך אתנך, אפרים"). י"ב, א—טו ("סבבני בכחש אפרים"). י"ג, א—ח ("כדבר אפרים רתת"). י"ג, ח—י"ד, א ("שחתך, ישראל"). י"ד, ב—ט ("שובה, ישראל").

כל הנבואות האלה כולן טבועות במטבע סגנוני-לשוני אחד ויחיד במינו, המציין אותן כיצירת משורר אחד. צירופי-לשון מיוחדים חוזרים ונשנים בנבואות אלה ומשויים להן דמות סגנונית אחת. יש בטויים שלמים המופיעים בנבואות שונות, ומהם—בטויים המיוחדים לספר זה.²⁶ הבטויים

25 לפי הכתובת שבראש הספר התנבא הושע מימי עזיהו עד ימי חזקיהו. אם כתובה זו מדויקת, יש ללמוד מכאן, שרק חלק מנבואות הושע נשתמרו בספר. הושע מזכיר את גלעד כעיר ישראלית (ו', ח; י"ב, יב). הנלעד הנלה עם הנולה בימי עקת בן רמליהו ע"י הנלה פלאסר מיד אחרי כבוש דמשק (מל"ב ט"ו, כט). אבל הנלות הואת ודאי לא עקרה את כל הישוב הישראלי של הנלילות הצפוניים והמזרחיים, ונשארו ערים ישראליות, שהיו קשורות קשר הרבוחי עם מדינות אפרים. שומרון יכלה להשתתף במרד נגד אשור עוד בשנת 720—שנתיים אחרי חורבנה.

26 ופקדתי עליו דרכיו, ומעלליו אשיב לו (ד', ט, עיין י"ב, ג). וענה נאון ישראל בפניו (ח', ה; ז', י). וישלח אל מלך ירב (ה', יג, עיין י', ו). כענן בקר וכמל משכים הלך (ו', ד; י"ג, ג). יזכר עונם ויפקד חמאתם (ח', יג; ט', ט). על הלמי שדי (י', ד; י"ב, יב). ואנכי ה' אלהיך מארץ מצרים (י"ב, י; י"ג, ד). השבעים

המקבילים באים לפעמים במשמעויות שונות או בצירופי-רעיונות שונים.²⁷ מרובות ביחוד בספר ההקבלות של צירופי-מלים וקטעי-בטויים, שהמשורר דוקם מהם רקמות שונות.²⁸ כמו כן אוהב המשורר הזה להשתמש ולחזור ולהשתמש במלים, צירופי מלים או גם צירופי קולות בהמשך אחד. דומה כאילו הוא אחוז בתבלי קסמם של המלים והצלילים, וקשה לו לפרוש

גורסים גם כה', יג, ובאשור טמא יאכלו", עיין מ', ג. — מיוחד הוא גם השמוש בכ"ף בצירוף לשם הפעל או לשם במובן כאשר, בה במדה: כרבם (ד', ז), כרפאי (ו', א), כשמע (ו', יב), כאהבם (ט', מ), כרב... כמוב (י"ג, א), כמרעיתם (י"ג, ו). וכן לפי נוסח השבעים בי"א, ב: כקראי.

²⁷ עיין השמוש בבטויים "כענן בקר" וגו', "על תלמי שדי", "ואנכי ה' אלהיך" וגו'.

²⁸ ריב לה' עם (ד', א, עיין י"ב, ג). חסד... דעת אלהים (ד', א, עיין ו', ג, עיין גם ו', ג—ד; י', יב). וכשלת... וכשל גם... עמך (ד', ה, עיין ה', ה). רוח זנונים (ד', יב; ה', ד). ויוזנו מתחת אלהיהם (ד', יב, עיין מ', א). יובתו... יקשרו (ד', יג; י"א, ב). והשוה גם: כרבם... חמאו (ד', ו), הרבת... מובחות לחמאו... רבי... (ח', יא—יב), כרב... הרבה למובחות (י', א). ה', א—ב: פת... למצפה... ושחמה (צ"ל ושחחה) שמים העמיקו; השוה: צופה... פת... משמחה... העמיקו שחתו (מ', ח—ט). רשח פרושה (ח', א, עיין ו', יב). הזניח אפרים נמא ישראל (ה', ג, עיין ו', י). לשוב אל אלהיהם (ה', ד, עיין ו', א; ו', י; י"ד, ב, ג). לשוב אל אלהיהם... וענה נאון ישראל... לבקש את ה' (ה', ד—ו, עיין ו', י; וענה... ולא שבו... ולא בקשהו...). לשוב אל אלהיהם... יכשלו בעונם (ה', ה, עיין י"ד, ב). כשחל... וככפיר... אמרף... (ה', יד, עיין י"ג, ז—ח: כשחל... כנמר... ואקרע... ואכלם). עברו ברית (ו', ז; ח', א). נלעד... און (ו', ח, עיין י"ב, יב). סבבום (צ"ל סבכוני) מעליהם (ו', ב, עיין י"ב, א). מלך... שרים (ו', ג, עיין ו', ה; ח', ד, י; י"ג, י). שפטיהם... מלכיהם (ו', ג, עיין י"ג, י). אכלו זרים כחו (ו', ט, עיין ח', ז). אוי להם כיו... (ו', י"ג, עיין מ', יב). יפלו בחרב (ו', טו, עיין י"ד, א). כספם וזהבם עשו להם עצבים... ענלך... חרש עשהו... ענל (ח', ד—ו, עיין י"ג, ב: ויעשו להם... מכספם... עצבים מעשה חרשים... ענלים...). רוח יורעו... יקצרו... בלי יעשה קמח (ח', ז, עיין מ', טו: פרי בל יעשון; י', יב—יג: ורעו... קצרו... קצרתם... אכלתם פרי כחש). הרבה מובחות (ח', יא, עיין י', א). מצרים ישובו (ח', יג, עיין מ', ג; י"א, ה). ... אש בעריו ואכלה... (ח', יד, עיין י"א, ו: חרב בעריו... ואכלה...). כימי הנבעה... חמאותם (ט', ט, עיין ו', ט: מימי (צ"ל כימי) הנבעה חמאת). ... לאשור יובל (י', ו, עיין י"ב, ב: למצרים יובל). אם על בנים רמשה (י', יד, עיין י"ד, א: עלליהם ירמשו והריותיו יבקעו). וכן עוד הרבה.

מהם. אבל אין הוא חוזר על דברים חזרה מיגעת (כחזקאל, למשל). אלא הוא אורג והולך ארג מעשה אמנות, מצרף כל פעם צירופים חדשים²⁹. הוא אוהב לשרשר מלים דומות, לפעמים הוא מאחז אותן בצירופי-משמעויות שונים, ולפעמים הוא מסמיך מלים דומות רק בצלצולן. אוהב הוא את משחקי הלשון ואף את משחקי הצלילים: לשון נופל על לשון, צליל דומה לצליל, אליטֶרציה, חרוז³⁰. מפני זה המלים זרועות אצל משורר זה לרוב

29 למשל: פרק ד' — ריב... אל ירב... כמריבי (א—ג). ועמך... כהן... ודמיחי אמך (צ"ל עמך)... נדמו... מכהן... חמאת עמי... כעס ככהן (ד—ט). וכשלה... וכשל... ודמיחי... נדמו... מבלי הדעת... הדעת מאסת ואמאסך... והשכח... אשכח (ה—ו). חמאו... חמאת עמי יאכלו... ואכלו (ו—ט). ונות... ונונים... ויונו... חונינה... חנאפנה... חונינה... חנאפנה... עם הנות... אם ונה... הנות הזנו (יב—יח). פרק ה' — הואיל הלך... וילך אפרים... לרפא לכם... אטרף ואלך... אלך ואשובה... ישחרני... לכו ונשובה... טרף וירמאנו... כשחר (ה', יא—ו', ג). פרק ו' — מה אעשה לך... מה אעשה לך... וחסדכם... כי חסד (ד—ו). פרק ז' — ורעו... כל רעחם... ברעחם (א—ג). מלך... שרים... תגור בערה מאפה... מלכנו... שרים חמת... כחגור... אפהם... בער... יחמו כחגור... כל מלכיהם (ג—ו). ואכלו את שפמיהם... אכלו זרים... (ז—ט). אשור הלכו. כאשר ילכו (יא—יב). פרק ח' — ידענוך ישראל... ונח ישראל... ולא ידעתי... עשו להם... ונח ענלך שמרון... כי ישראל (אולי צ"ל: כי מי עשה אל)... חרש עשהו... ענל שמרון (ב—ו). בלי יעשה... אולי יעשה... יבלעהו... נבלע (ז—ח). התנו... גם כי יחנו... הרבה מזכחות לחסא... מזכחות לחסא... רבי... זבתי... יזבתי... חמאתם (י—יג). פרק ט' — נרנות דגן. נרן ויקב... לא ישבו... ושב... יאכלו... כלחם... אכליו... לחם (א—ד). מלדה ומבטן... בניהם ושכלחים... להוציא אל הורג בניו... רחם משכיל... כי ילדו והמתי מתמדי בטנם (יא—יז). פרק י"א — כאריה ישאנ... ישאנ ויחרדו... יחרדו כצפור (י—יא). פרק י"ב — ובאנו שרה... וישר... בית אל ימצאנו... מצאחי און... לא ימצאו לי עון (ה—ט). וכן הרבה.

30 שרשורי מלים דומות הנורווח זו את זו ישנם בדוגמאות, שהבאנו בהערה הקודמת. שרשורים אפנינים: אשור הלכו. כאשר ילכו (ו', יב—יג). כאריה ישאנ, כי הוא ישאנ, ויחרדו בנים מים. יחרדו כצפור (י"א, י). שרשורים מחוך שנוי משמעות וצירוף-דמויים: אטרף ואלך... אלך אשובת אל מקומי... לכו ונשובה אל ה' (ה', יד—ו', א). אהבת אחנן על כל נרנות דגן. נרן ויקב לא ירעם (ט', א—ב). ונח ישראל טוב... ונח ענלך שמרון (ח', ג—ה). יסורי בי. ואני יסרתי (ו', יד—טו): יסרתי בי. ואני קשרתי... קפת... זרים יבלעהו. נבלע ישראל (ח', ז—ח). לא ישוב אל ארץ מצרים... כי מאנו לשוב (אל ה' ו) תלואים למשובחי... לא אשוב לשחת אפרים (י"א, ה—ט).

כצמחי השדה: משפחות משפחות, ואפשר להבחין בנבואות אלה „שדות“ של מלים, וזה מסייע לפעמים לחקון נוסח משובש. טכניקה מעודנת כזאת של רקום מלים בשירה ודאי אינה ראשית. הנבואה הקלסית היא גם בבחינה זו שיא ולא ראשית.

שרשים ספרותיים

הושע הוא מן ה„היסטוריים“ ביותר בין הנביאים. יש בספרו כמה וכמה רמזים על קורות ישראל האגדיות וההיסטוריות. הושע יודע את הספרות הספורית העתיקה. על יסוד זה שבנבואתו עוד נעמוד להלן. הושע מזכיר תורת-חוקים כתובה (ח', יב). אולם הושע יודע גם את הספרות החכמית. רשומי לשון החכמה והגיונותיה נכרים בספרו. את דמויו היסודיים „אמת“, „חסד“, „דעת אלהים“ קבל מן האמונה הישראלית העתיקה, וביחוד — במטבעותיה של החכמה, כמו שנראה להלן. את ספר נבואותיו הוא פותח במזמור-תלונה חכמתי על שלטון הרע, מעין תה' י"ב, ב—ג; י"ד, א—ג; י"ש, כ"ד, ד—ה; מיכה ז', ב—ו; יר' ט', א—ה. הבטויים הם נוסחאיים, ביחוד איום-הפורענות בפסוק ג. השוה י"ש, כ"ד, ד, ו, ז; צפ' א', ג; נחום א', ד; יואל א', י. לתלונה כוללת כזאת על שלטון הרע בעולם יש דוגמא בספרות המצרית⁸¹. הגון הקוסמי של הפורענות („...תאבל הארץ... בחית השדה ובעוף השמים... דגי הים...“) מעיד, שזהו מזמור עתיק, אולי לפני-ישראלי ביסודו, שהנביא השתמש בו לתכליתו המיוחדת. המוטיב

שרשרתי מלים וצלילים: כמרעיתם וישבעו, שבעו וירם לבם... שכחוני... כשהל... שכול... סנור לבם... כלביא (י"ג, ו—ח). לעגלוח... יגורו... כי אָכַל... יגילו... כי גלה... לאשור יוֹכַל (י', ה—ו). אֲשׁוּר הִלְכוּ. פֶּאֶשֶׁר יִלְכוּ (ו', יב). וחלה... וכלתה... ואכלה (י"א, ו). גלעד... שוא... בגלגל שורים זבח... גם מזבחותם כנלים... תלמי שדי... שדה ארם (י"ב, יב—יג). שובה ישראל... כשלת בעונך... קחו... ושובו... אמרו... כל חשא עון (מקביל ל„כשלת בעונך“ ו) וקח מוב... ולא נאסר... ארפא משוכתם... כי שב אפי... ישבו ישיבי בצלו (י"ד, ב—ח). חרוזים ומשחקי צלילים: בָּדְדוּ... יִלְדוּ (ה', ו). צמח... קמח (ח', ו). אחֲנָן... דָּגָן (ט', א). חִקְבָּם... חִקְבָּם (שם, ו). קָרַב לִפְרִי... קָמוּב לִאֲרָצוֹ (י"א, א). כִּפְרָה סִרְרָה (ד', מז). סִרְרָה... קָרַר... קָרַבָּם... צָרָר (ד', מז—יט). שריהם סוררים (פ', מז). הונָה הוֹנָה, אהבו הכו (ד', יח). הכהבי (ח', יג). רעת רעתכם (י', מז). כעוף יתעופף (ט', יא).

⁸¹ עיין למעלה, כך ב', ע' 703—704 והערה 88.

הקוסמי נכר כיסוד זר בספרו, שהוא כולו היסטורי-לאומי. מלבד זה לא מעטים הם המגעים עם ספרות-החכמה-והמזמור המקראית.

לד', ו (כי אתה הדעת מאסת) הושה מש' א', כט (תחת כי שנאו דעת). לבטוי "ותשכח תורת אלהיך" (שם) הושה מש' ג', א. לבטוי "ולא ישבעו... ולא יפרצו" (הושע ד', י) הושה מש' ב', י ("שבע... יפרצו"). הבטוי "יקח לב" (ד', יא) במובן משוך, כבוש את הלב הוא חכמתי, הושה מש' ו', כה; י"א; ל; איוב ט"ו, יב. "ילבט" (הושע ד', יד) נמצא עוד רק במש' י, ח. י. (בשלטת המקומות הנושא הוא חסר הבינה). להושע ד', יט ("צר רוח... בכנפיה") הושה מש' ל', ד ("אסף רוח בחפניו... צר מים..."). "מוסר" (הושע ה', ב) היא מלה חכמתית. (הושה מש' ז', כב—כג: "מוסר סמוך ל"פח", כמו בהושע ה', א—ב). מלה קרובה ל"גהה" (הושע ה', יג) יש רק במש' י"ז, כב ("גהה"). לבטוי "...פניו... ישחרגני" (הושע ה', טו) הושה מש' ז', טו: "לשחר פניך"; א', כח: "ישחרגני". (הפעל מצוי בספרות החכמתית והמזמורית; והושה ביחוד תה' ע"ח, לד). הצירוף "כעש... ורכב" (הושע ה', יב) נמצא רק באיוב י"ג, כח. להושע ו', א (... "וירפאנו, יך ויחבשנו") הושה איוב ה', יח ("יכאיב ויחבש... וידיו תרפינה"). להושע ו', ג ("כשחר נכון") הושה מש' ד', יח ("עד נכון היום")⁸². להושע ו', ה ("ומשפטיך אור יצא", צ"ל "ומשפטי כאור יצא") עיין תה' ל"ז, ו. "פעלי און" (הושע ו', ח) הוא בטוי מזמורי וחכמתי מובהק. (נמצא באמ"ת יותר מעשרים פעם, ומלבד זה רק ביש' ל"א, ב). להושע ז', א ("פעלו שקר") הושה תה' קי"ט, ג; מש' ל', כ; איוב ל"ד, לב. המלה "לצצים" (הושע ז', ה) היא צורה מקבילה למלה "לצים" המצויה בספרות המזמור והחכמה (תה' א', א ועוד). להושע ז', ט ("אכלו זרים כחור") הושה מש' ה', י ("ישבעו זרים כחך"). "כח" במובן רכוש הוא שמוש-לשון חכמתי. עיין גם איוב ו', כב. לתלונת הושע (שם) על אפרים "והוא לא ידע" (לא הרגיש ברע הבא עליו) הושה מש' ד', יט; ה', ו; ז', כג; ט', יח: "ולא ידע"... (על השוטה, שאינו מרגיש). "פותה" (הושע ז', יא) היא מלה חכמתית, עיין איוב ה', ב (וכן "פתה" ועוד המצוי בספרות החכמה). לבטוי

⁸² בשני המקראות האור סמסל את המובה והישועה. מתוך ההשוואה עם מש' ד', יח אנו רואים, שחקונו של ניוזברכס להושע ד', ג ("כשחר נכון מוצאו"), שנחשב על החוקרים: "כשחרנו כן נמצאהו", אינו תקון. השבעים גרסו "כשחר נכון", אלא שמעו וקראו בהמשך, כנראה, "נמצאו" או "נמצאו". "מוצאו" ענינו: הופעתו, וריחתו. ושיעור הכתוב: הופעתו לנו תהיה כשחר ביום זהו.

„פּוֹתָה אֵין לֵב“ הַשׁוּה מִשׁ ט', ד, טז („פּתִי... חֹסֶר לֵב“); ז, ז („...בּפּתִיאִים... חֹסֶר לֵב“). עֵיין גַּם ו', לֵב; י', יג, כֹּא וְעוֹד. לִבִּיטוּי „אֵין לֵב“ הַשׁוּה מִשׁ י"ז, טז („...כִּסִּיל... וּלֵב אֵין“). לְמַשֵּׁל הָעוֹף הַפּוֹתָה, שְׂאִינוּ מְרִגִּישׁ בְּרֶשֶׁת (הוֹשֵׁעַ ז', יא—יד) הַשׁוּה מִשׁ א', יז. „רְמִיָּה“ (הוֹשֵׁעַ ז', טז) הִיא מְלֶה חֲכַמְתִּית (מִשׁ י', ד; י"ב, כז; י"ט, ה; תה' ל"ב, ב וְעוֹד). הַבִּטּוּי „כִּקְשַׁת רְמִיָּה“ נִמְצָא גַם בַּתְּה' ע"ח, נז. „זִנְחָ“ (הוֹשֵׁעַ ח', ג, ה) הוּא פּוֹעֵל מִזְמוּרֵי (תה' מ"ג, ב; מ"ד, י, כד וְעוֹד — עֶשֶׂר פַּעֲמִים). הַמְלָה „אַהֲבִים“ (הוֹשֵׁעַ ח', ט) הִיא חֲכַמְתִּית (מִשׁ ה', יט; הַשׁוּה ז', יח). לְהוֹשֵׁעַ ט', ח („פַּח יִקּוּשׁ“) הַשׁוּה תה' צ"ג, א; קמ"א, ט; קכ"ד, ז. לְהוֹשֵׁעַ י', ג („לֹא יִרְאֵנוּ אֶת ה', וְהַמֶּלֶךְ...“) הַשׁוּה מִשׁ כ"ד, כֹּא („יִרְאֵ אֶת ה', בְּנִי, וּמֶלֶךְ“)³³. לְהוֹשֵׁעַ י', יב—יג („זִרְעוּ לָכֶם לְצִדְקָה, קִצְרוּ לִפִּי חֶסֶד... חֲרַשְׁתֶּם רֶשַׁע, עוֹלַתְהָ קִצְרַתֶּם, אֲכַלְתֶּם פְּרִי כַחַשׁ“) הַשׁוּה מִשׁ כ"ב, ח („זִרְעוּ עוֹלָה יִקְצֹר אוֹן“); י"א, יח („זִרְעוּ צִדְקָה שֶׁכֶּר אֲמַת“); א', לא („וַיֹּאכְלוּ מִפְּרִי דֶרֶכְכֶּם“); אִיּוֹב ד', ח („חֲרִישִׁי אוֹן וְזִרְעִי עֵמֶל יִקְצְהוּ“). לְהוֹשֵׁעַ י"א, ו—ז („...וַאֲכָלָה מִמַּעֲצוֹתֵיהֶם... לְמִשׁוֹבְתִי“) הַשׁוּה מִשׁ א', לא—לב („...וַיֹּאכְלוּ... וּמִמַּעֲצוֹתֵיהֶם יִשְׁבְּעוּ, כִּי מִשׁוֹבְתִי...“); עַל פִּירוּשׁ הוֹשֵׁעַ י"א, ו—ז עֵיין לְהִלֵּךְ. לְהוֹשֵׁעַ י"ב, ב („רַעַה רוּחַ“) הַשׁוּה מִשׁ י"ג, כ; ט"ו, יד; כ"ח, ז; כ"ט, ג; עֵיין גַּם תה' ל"ז, ג. לְהוֹשֵׁעַ י"ב, ז („חֶסֶד וּמִשְׁפָּט שָׁמַר, וְקוֹה אֶל אֱלֹהֶיךָ תִּמְיֹד“) עֵיין תה' ל"ז, לֹד („קוֹה אֶל ה' וּשְׁמַר דְּרֹכּוֹ“); כ"ז, יד („קוֹה אֶל ה' וּגֹר“). בְּהוֹשֵׁעַ י"ב, ח נִסְמָכָה תְּלוּנָה עַל „מֵאֲזִנִּי מְרִמָּה“ לְמַצוּה „וְקוֹה אֶל אֱלֹהֶיךָ“, וּמַעֲיֵן זֶה בְּמִשׁ כ', כב—כג („קוֹה לֵה... וּמֵאֲזִנִּי מְרִמָּה לֹא טוֹב“). „מֵאֲזִנִּי מְרִמָּה“ הוּא בִּטּוּי חֲכַמְתִּי (מִשׁ י"א, א; כ', כג). לְהוֹשֵׁעַ י"ב, ט („מִצָּאֲתִי אוֹן לִי“) הַשׁוּה מִשׁ א', יג (דְּבָרֵי הַרְשָׁעִים: „כֹּל הוֹן יִקֵּר נִמְצָא“). לְהוֹשֵׁעַ י"ג, יא („צִרּוֹר עוֹן אֲפָרִים“) הַשׁוּה אִיּוֹב י"ד, יז. הַכְּנוּי „בֶּן לֹא חֲכָם“ לְאֲפָרִים (הוֹשֵׁעַ י"ג, יג) הוּא כְּנוּי חֲכַמְתִּי, מִשְׁמוּשׁ־הֶלְשׁוֹן שֶׁל מוֹרֵי הַחֲכָמָה הַמְּטִיפִים לִקְחָם ל„בֶּן“, הַמַּהֲלִיל „בֶּן חֲכָם“ וּמִגְנִים „בֶּן כִּסִּיל“ (עֵיין מִשׁ א', ח—ז, כד וְעוֹד; י', א; י"ג, א וְעוֹד). לְהוֹשֵׁעַ י"ג, יד („מִיד שְׂאוּל אֲפָדִם“) הַשׁוּה תה' מ"ט, טז („יִפְדֶּה... מִיד שְׂאוּל“); אִיּוֹב ה', כ; ל"ג, כח.

³³ דְּבִיר־רֶהֱבֵ אֱלֹהִי, שֶׁהוֹשֵׁעַ שָׁם בְּפִי בְּנֵי דוֹרוֹ, יִסּוּדִם אִיפּוֹא כְּאַמְרֵה חֲכַמְתִּית קְבוּעָה הַמְצִרְפָּה יִרְאֵת אֱלֹהִים וּמֶלֶךְ. הַשׁוּה נִסְמָכָה „כ"א, י, יג („אֱלֹהִים וּמֶלֶךְ“); שִׁמ' כ"ב, כז („אֱלֹהִים... וּנְשִׂיא“). וּמַפְנֵי זֶה יֵשׁ לְדַחוֹת אֶת בִּיאֻרִם שֶׁל הַיִּסְטֶר, ס' הַיּוֹבֵל לִמְרִיט, ע' 160, וּשֶׁל נִיבֶרֶג, Studien, ע' 73, שֶׁהַכּוּנָה בְּהוֹשֵׁעַ י', ג לֹא לִמֶּלֶךְ (וּמֶלֶךְ).

הושע י"ד, ב—ט הוא מזמור נבואי. בפסוק ד הנביא משתמש בסגנון מזמור-העניים ושם בפי ישראל מליצה המיצגת אותו לפני ה' כיתום; „אשר בך ירחם יתום“⁸⁴. י"ד, י — חתימת הספר — הוא פתגם חכמתי: „מי חכם ויבן אלה... כי ישרים דרכי ה' וגו'. עיין תה' ק"ז, מג („מי חכם וישמר אלה וגו'"); והשוה משי' ב', יג, כ; ד', יד—יט ועוד הרבה. חתימת הספר אינה הוספת סופר מאוחר. בשים לב למגעים המרובים שבין ס' הושע ובין הספרות החכמתית והמזמורית, אין כל יסוד לדעה מקובלת זו. בחלק מן הפתגם הזה השתמש גם ירמיהו (ט', יא). ס' הושע השני (ד'—י"ד) פותח במזמור חכמתי ומסיים בפתגם חכמתי.

הושע, כשאר הנביאים, היה איפוא בעל השכלה ספרותית. הוא משורר לירי מקורי מיוחד במינו. אבל משתמש הוא בסממניה של השירה הישראלית שלפניו. הוא יודע את הספרות החוקית, הספורית, החכמתית והמזמורית. את הלשון הפיוטית למד מתוך דוגמאות חכמתיות ומזמוריות, מתוך אותה הספרות, שחלק ממנה נשתמר במקרא. על מסכת זו ארג את חזוניתו.

הושע והאמונה העממית

כמו בהושע א'—ג' כך מצאו החוקרים גם בהושע ד'—י"ד שלילה גמורה של אמונת-יהוה העממית ופולחן-יהוה העממי ושל המסורת, שעליה נתבססו הללו. עבודת-יהוה, שנתגבשה בארץ כנען ושהיתה כאילו טבועה במטבע כנעני, היא להושע עבודת בעל. דת יהוה העממית היא גם בהושע ד'—י"ד „סינקרטיזמוס“. את מקומות הקודש, גלגל, בית אל, באר שבע, מצפה וכו', חושב הושע למקומות של חטא (ד', טו; ה', א; ו', ז—ח; ט', טו; י', ה; י"ב, יב). מקומות אלה הם לו מקומות של עבודת הבעל. ויותר מזה: הושע שולל את הפולחן בכלל. הוא שולל ביחוד את פולחן הקרבנות (ד', ח; ח', יא, יג; י"ב, יב). הוא נבא חורבן וכליון למזבחות ולמקדשים (ד', יט; י', א—ב, ח; י"ב, יב). לפי תפיסה זו חטאת ישראל אינה תופעה חדשה, בת זמנו של הנביא, אלא תופעה עתיקה היא. כל חיי ישראל בארץ כנען הם חטא אחד ארוך, שראשיתו בהטא בעל פעור: מאז נעשו ישראל „שקוצים“ (ט', י). בארץ כנען שכח העם את יהוה האמתי, המדברי, שמצא את ישראל „כענבים במדבר“ (ט', י), „בארץ תלאובת“ (י"ג, ה). מפני זה ישיב יהוה את ישראל אל המדבר, אל הפשטות ה„נומדית“ וכו'.

⁸⁴ על השמוש בסגנון המזמור הסוציאלי עיין למעלה, כרך ב', ע' 687.

אולם שלילה יסודית כזאת של האמונה העממית לא תצויר בלי שלילה יסודית של המסורת העממית בכללה. ושלילה כזו אינה בסי הושע. הושע מאמין גם הוא, כעמוס, ישעיהו ושאר הנביאים, במסורת העממית, ועליה הוא נשען. יסוד מוסד היא לו המסורת העממית על יציאת מצרים ותקופת המדבר, על הברית הכרותה לישראל (ו', ז; ח', א), על התורה, שנתנה לו (ד', ו; ח', א, יב), על חסד הנבואה, שנמשך לו (י"ב, יא, יד). „אהבת” אלהים לישראל היא לו אידיאה מרכזית (ט', י, טו; י"א, א ועוד). שקבל מן האמונה העממית. הושע הוא „לאומי” ביותר: הוא נבא על ישראל בלבד. הוא מאמין בכל האגדה העממית. אין להניח, שהוא קיים וקבל את האגדה העממית, ועם זה שלל את הפולחן העממי מעיקרו, ואמנם, למרות תוכחתו המרה ודבריו הקשים על הפולחן, מבצבצת מתוך נבואותיו אמונתו בדת הפולחנית העממית ביסודה.

כעמוס (ד', יז) כך חושב גם הושע את ארץ ישראל ל„ארץ ה'", ואת ארצות הגויים לאדמה טמאה (ט', ג). במקדשיהם נוסכים ישראל יין לה', ושם הם מקדשים את לחמם; המקדשים הם „בית ה'", חגיהם — „חג ה'" (שם, ד). ודאי, הושע מדבר כאן בדמויי האמונה העממית. אבל בפסוקים ג—ד אין הוא פונה אל העם אלא מדבר כמקונן בלשון נסתר על הקדושה, שתגלה מישראל. „ארץ ה'", „בית ה'", „חג ה'" הם גם הדמויים שלו וסמלי הקדושה שלו. ביחוד אפיני הבטוי: ולא יערבו לו זבחייהם (ד) — לא יזבחו לו בגולה זבחים ערבים, כמו שזבחו בארץ הקודש⁸⁵; זאת אומרת: זבחי ישראל ערבו לה'. וכן מצטוה הנביא להריע על

⁸⁵ כך הוא המשך המלים (נגד פסקי הטעמים) וזהו ביאורן: לא יזבחו לו זבחים ערבים, כלומר: לא יזבחו לו כלל. ואין המשמעות: יזבחו לו זבחים, שלא יערבו לו. משמעות זו כלולה לדברי קינג, Volksreligion, ע' 311, באותן המלים בהכרח, והן סותרות איפוא להמשך, ולפיכך הוא מתקן: „ולא יערבו לו זבחייהם”, תקון, שנתקבל על רוב התוקרים, עיין הרפר, ביאורו להושע, ע' 325, 328. נכונות הנוסח של המסורה מוכחת מיר' ו', כ: ירמיהו קבל במוי זה מס' הושע, כמו שהושפע מלשוננו בכלל. מלבד זה אין „ערך” מצטרף בשום מקום במקרא ל„זבח” או „קרבן” (בויק' א', ח, יב הנושא הם „נתחים”). השוה אסלי, Amos und Hosea, ע' 22. וכן אומר הכתוב: „והשמותי אח מקדשיכם ולא אריח בריח ניתחכם” (ויק' כ"ו, לא). ואין הכוונה: חקמירו לי, ולא אריח, או: חקמירו, ולא יהיה לי לניתוח, אלא: לא חקמירו כלל. והשוה גם יש' ג"ז, ז („לרצון”). הבטוי נמצא גם במלאכי ג', ד: „וערבה לה' מנחת יהודה” וגו'.

בית ה' ולהזהיר על השואה המתקרבת (ח', א). בט', טו הוא מאיים: "מבית י אגרשם". אולם אם ישראל עובדים בארץ כנען מאז את הבעל — מה טיבם של הדמויים "ארץ ה'", "חג ה'", "בית ה'", "בית י" ? אמונתו של הושע באגדה הפולחנית העממית מבצבצת ביחוד מתוך י"ב, ד—ה. כאן הנביא דורש לגנאי את האגדה על מלחמת יעקב ב"איש" במעבר יבק ואת אגדת בית-אל, שהיתה קשורה בה. ועם כל הסתום, שיש בפסוקים אלה, הרי ברור מפסוק ד, שהושע מאמין, למרות בקרתו ותלונתו, באגדה העממית על בית-אל כעל מקום התגלות אלהית, היינו: כעל מקום משכן הקדושה. (על פירושם של פסוקים אלה עיין להלן: אגדת בית-אל).

סינקרטיזמוס דמיוני

עבודת-האלהים העממית במקדשים היא איפוא עבודת ה' ולא עבודת ה"בעל". ל"סינקרטיזמוס", שהחוקרים מעניקים להושע, אין שום זכר אמיתי בדבריו. עבודת הבעל היא לו חטא אחד מחטאי ישראל. ואת החטא הזה אין הוא תופס כלל כחטא ארוך אחד הנמשך מדור דור, באשר הוא כאילו כלול בעצם עבודת יהוה העממית. בהושע ד—י"ד נזכרה עבודת הבעל באמת רק שתי פעמים (מלבד המקומות, כמובן, שבהם החוקרים מוסיפים את הבעל משלהם), ובשני המקומות (ט', י; י"ג, א) הוא מזכירה כחטא של העבר. בט', י: "המה באו בעל פעור וינזרו לבשת, ויהיו שקוצים כאהבם" (על פירוש הכתוב הזה עיין להלן). זה היה חטאם בתקופת המדבר. אחר כך אשם אפרים שוב בבעל — "וימת" (י"ג, א). כאן הכוונה בלי ספק לעבודת הבעל של בית-אחאב, כי את בני זמנו הנביא מוכיח על חטא אחר: ועתה יוסיפו לחטא ויעשו להם מסכה וגו' עגלים ישקון (שם, ב) ³⁶. הושע הוא "היסטורי", אבל הוא נוהג בהיסטוריה חירות פיוטית, כנביאים אחרים. את חטא העגלים הוא רואה כחטא חדש, ודאי מפני שרק בדורו נתעוררה או נתגברה ההכרה, שהעגלים הם חטא בכלל. בכל אופן הוא מבחין תקופה של טובה וחסד ונאמנות. תקופת החטא התחילה רק משהגיעו ישראל לשיא הגבורה והאושר החמרי: כמרייתם

³⁶ הושע מזכיר "בעלים" גם ב"א, ב. נופח הכתוב לקוי, ועל יסוד השבועים יש לנרס: קָאָרְאִי להם כן הלכו סָפְנִי, הם לבעלים יובחו ולפסלים יקמרון. ועיין הרפ"ר, ביאורו, ע' 380. אבל "בעלים" כאן מקבילים ל"פסלים", ואין זה אלא כנוי של ננאי לעבודת הפסילים ככלל, כשמושלשון של ירמיהו, ואין הכוונה לעבודת-בעל ממש.

וישבעו, שבעו וירם לבם, על כן שכחוני (י"ג, ו) יי. העם מאס את הדעת, שכח את תורת אלהיו (ד', ו). ישראל זנח את הטוב (ח', ג). הוא הרבה מזבחות, כרב לפריו, היטיב מצבות, כטוב לארצו (י', א). אפרים היה פעם, עגלה מלמדה אהבתי לדוש (י', יא). אז משך אותו האל, בחבלי אהבה (י"א, ד). היה זמן, שאפרים נשא היה בישראל, ורק משאשם בבעל ירד מגדולתו (י"ג, א) ³⁶. אהובים היו ישראל לפניו לה, ורק עתה מודיע הנביא את דבר ה': מביתי אגרשם, לא אוסף אהבתם (ט', טו).

אצל משורר לירי חולם כהושע ודאי שאין לחפש דיוק בהבחנת תקופות היסטוריות של חטא ועונש. הושע מזכיר לא תקופה או תקופות של חטא אלא חטאים בודדים לשם משל ושנינה: את חטא הגבעה (ט', ט; י', ט), את בעל פעור (ט', י), את האגדה על יעקב-העוקב וישראל-השר-עם-אלהים (י"ב, ד; על המלוכה עיין להלן). ועם זה עובדה היא, שאין הוא מזכיר (כעמוס, ישעיהו, ירמיהו, יחזקאל ועוד) פורענות של העבר. הוא מדבר רק על הרעה הנתכת על דורו, על התמוטטות מלכות הצפון המתרגשת ובאה. זה נובע בלי ספק מתוך הרגשתו, שהרעה באה בחטאת הזמן, שבו הוא חי: ישראל נשתקעו עתה בחטא, ולכן ימאסם אלהים ³⁷. על סינקרטיזמוס, כנעני" עתיק ונושן אין, לפי פשט הכתובים.

³⁷ דעה זו רווחת היתה באותו הזמן: העם פנה אל אלהים אחרים אחרי אשר „אכל ושבע ודשן" (דב' ל"א, כ). „וישמן ישרון ויבעם; שמנה, עכית, כשית ויפש אלוה עשהו" וגו' (שם ל"ב, טו).

³⁸ הנוסח „כדבר אפרים רחת" הוא בלי ספק לקוי. השבעים גרסו, כנראה, „תרח" במקום „רחת". גם „כדבר" ודאי אינו נכון. סעד התוכן הפסוק דומה לד', ו: „וחשכת תורת אלהיך", ובמקום „כדבר" יש לגרוס אולי „כְּפֶלֶךְ" (עיין יר' י"ו, ב). נוסח הכתוב הוא אימא: „כוכר אפרים תִּרְחִי נָשָׂא הוא בישראל, ויאשם בבעל וימת" יש להניח, שבתקופת הנשיאות של אפרים הנביא כולל, בלי דיוק היסטורי, את תקופת הנבורה של מלכוהו, לעומת ההתנוגות של אותם הימים.

³⁹ כמעט בכל חזכחות החטא ואיומי העונש משחמש הנביא ב„עתה" או „כי עתה". בסוף התוכחה הגדולה בד': עתה ירעם ה' ככבש בטרבח (טו). כי פח הייתם למצפה... כי עתה הונית אפרים (ה', ג)... ונגלה עון אפרים... כי עתה מכבוס (צ"ל מכבוגי) מעלליהם (ו', ג). כי הרבה אפרים מזבחות... עתה יוכר עונם... (ח', יג). הרבה למזבחות... עתה יאשמו... כי עתה יאמרו... (י', א—ג)... ויאשם בבעל... עתה יוסיפו לחמוא... לכן יהיו... (י"ג, א—ג). צרור עון אפרים... כי עת (צ"ל עתה)

אף מלה אחת. את חטא הבעל הוא מזכיר בכלל רק כלאחר-יד. כמו בא-ג כך לא נזכר ולא נרמז גם בד-י"ד שום נימוס פולחני „סינקרטיסטי“, אלילי-מיתולוגי מיסוד בעל-עשתורת. (על ד, יד עיין להלן). ולא עוד אלא שבהושע ד-י"ד לא נזכרה עבודת „אלהים אחרים“ (כלומר: אלהי הגויים) כחטא ההווה כלל. אף הבטוי עצמו איננו. הברית עם מצרים ואשור נזכרת הרבה פעמים. אבל אין תוכחה על עבודת אלהיהם. מלחמת הנביא בפולחן יש לה מצע אידיאולוגי אחר לגמרי⁴⁰.

לא יעמד... (שם, יג). גם במ', מ יש בודאי להשלים „עחה“ ע"פ ח', יג. מלבד זה אפייני הדבר, שאח תיאורי הירידה וההחמוטמות הוא אוהב להסמך לשאלה הפוליטית הבערת של זמנו: מצרים—אשור. עיין ה', יג; ז', יא, מז; ח', ת, יג. ולא עוד אלא שגם בתוכחות-החטא הכלליות הוא משלב אח „מצרים—אשור“. ...כי זנית טעל אליהך... ושב אפרים מצרים... כי הנה הלכו משד (צ"ל אשור), מצרים תקבעם... (מ', א—ו). לעגלות ביח און יגורו... גם אותו לאשור יוכל... (י', ה—ו). ...לבעלים יזבחו... ואנכי הרגלתי לאפרים... לא ישוב אל ארץ מצרים... (י"א, א—ה). סבבני בכחש אפרים... וברית עם אשור יכרתו... בבטן עקב את אחיו... (י"ב, א—ד). חאשם שמרון... ושובו אל ה'... אשור לא יושיענו... (י"ג, א—ד). בזה מתבטאת הרגשו, שתוכחתו מכוונת כלפי חמאת הזמן.

⁴⁰ נ י ב ר ג, Studien, נלה במ' הושע אוצר בלום של רמזים לסינקרטיזמוס ואיליות כנענית-ישראלית. הוא מוצא בכפר זכר לעבודת אל, ששמו על (קרוב ל „עליון“), אל מלחמה אדיר וזועם. על זה נזכר ב', מז (צ"ל: „ישובו לעל“); י', ה (צ"ל: „כי אבל על ועמו“); י', ט „בני עלוה“ הם עדת עובדי על; י"א, ז—ט (ח—ט הם תשובת על לישראל; „אל“, „קדוש“ הם כנויי על; י"ב, א „אל“ הוא על; „קדושים“ — אלהים אחרים). וכן הוא מכאן בכל מקום „מלך“ ו „שרים“ במובן: האל מלך ושריו. השרים הם „מלכים“ של הערים. עיין ע' 39, 46 ואילך, 55 ואילך, 62, 64 ועוד. ה „מלך“ הוא הבעל, הוא גם האל בית-אל (55, 72, 84; אבל עיין 96). גיברג מהנגד לשיטה המקובלת להקן את נוסח המסורת על יסוד החרגושים העתיקים ופוען לעריפותו של הנוסח העברי. הוא פוסל את התקונים (חוץ מן התקונים שלו, כמובן) ומשתדל לבאר את הנוסח כמו שהוא. אבל ביאוריו הם מן המזורים והדמיוניים ביותר, אע"פ שבפרטים יש בהם גם דברים נכונים. עלינו להאמין לו, שהושע (י', ה) הוכיח את הכהני-על על שהם שמחים בשעה שעל עם הפמליה שלו מואבלים בגלל כשלונם (ע' 74). וכן עלינו להאמין לו, שהושע (י"א, ח—ט) מוסר את חשובת על לישראל וטאיים בשמו, שיהפוך את אפרים כאדמה וכצבאים וכו' („איך אתנך“ וגו') הוא מבאר בקריאה, „לא אעסה הרון אפי“ וגו' הוא תופס כחסינה, ושהוא קורא לו

החברה הישראלית בימי הושע

על החברה הישראלית כמו שראה אותה עמוס בסוף מלכותו של ירבעם בן יואש, עברו עוד עשר — חמש-עשרה שנה, שנים של זעזועים קשים ורעים. הנגעים, שראה עמוס, לא נרפאו אלא, להפך, פשו והעמיקו יותר. השמדת בית-יהוא והשתלטות שרי הצבא על המדינה ערערו את מוסדות החברה והגבירו את התנונות. הגורמים, שיצרו בישראל שכבה עשירה של אנשי עיר, פעלו עתה, בתקופת ההתמוטטות המדינית וההתפרעות החברתית, ביתר תוקף. האסון המדיני לא בטל את המעמד העשיר והתקיף ולא נטל ממנו את הרגשת השלטון. מנחם בן גדי נשתעבד לאשור. בימי פקח בן רמליהו אבדו למלכות אפרים גלילות הצפון. אבל הגאווה האפרתית לא פגה. „שקמים גדעו, וארזים נחליף” — זו היתה אמרה פורחת באפרים של אותו הדור (יש' ט', ח). השכבה העשירה והשלטת, המלך, השרים, הכהנים, „אנשי החיל”, הרגישה את עצמה כנושאת יעוד-המלכות של אפרים. ועם זה גברו בלב הדאגה ואי-הבטחון ליום מחר. את האומה שסע הריב בין המפלגה האשורית ובין המפלגה המצרית. המדינה בקשה משען במלכות האלילית. לא „ברית” באמת אלא „חסות”, כבטויו של ישעיהו (ל', ג). למרות דברי הרהב והגאווה, הרגישו, שאין קרקע מוצקת. הרגשת סוף-תקופה הולידה או הגבירה את המבוכה המוסרית, את היאוש המוסרי. בשכבה העשירה גברה הרדיפה אחרי התענוגות. גברה השחיתות המוסרית, גברה קלות-הראש. „אכל ושתה, כי מחר נמות”.

בחברה הזאת, העשירה-הגאה-הנואשה, הסתכל הושע, הנביא החולם, האידיאליסט המופלא, הליריקן הרך ואיש האמונה העמוקה. דברי הרהב

„אל” ו„קדוש”. (השוה להלן, הערה 75). עלינו להאמין לו, שבאותו הוסן נתערערה בעם האמונה בבעלים-המלכים וב„משפט”, שהיה נוהג בשם (כפי שהוא רואה בחלומו), ושעל זה מוכיחם הושע בו, ז' (ע' 55—56) ובי', א ואילך (ע' 72). (והרי הושע קובל, שהם דבקים ב„בעלים”, בענלים, בפסילים וכו' i). בי', ב—ג הושע מאיים, שהמלך או הבעל יהרוס מזבחותיהם, מפני שלכם היה חלוק בשעה שהקריבו לו. הושע היה איפוא לפי כל זה הוא עצמו פולחניאיסט ונבא בשם אלהים אחרים! את ביאוריו ל”ג, י—יא (ע' 103—104) צריך לקרוא במקורם. ניברג מצא גם זכר לעבודת אלילה כנענית בימי הושע: „מגניה” (ד', ח) יכול להיות מוסב רק על אלילה כנענית, שסמליה היו כעין סננים (ע' 31). הרי ראייה ברורה מאין כמוה. השאלה היא רק, מפני מה אין הושע מזכיר עבודת אלילה בשום מקום בפירושו. — על ספרו של ניברג עיי' גם למעלה, ע' 32, הערה 16.

„ארוים נחליף“ לא השלו אותו. אפרים חולה, אפרים הולך למות. „הכה אפרים, שרשם יבש“ (ט', טז). „אכלו זרים כחו, והוא לא ידע, גם שיבה זרקה בו, והוא לא ידע“ (ז', ט). אבל ראשית הרע, לפי הושע, היא לא בתקופת הירידה וההתמוטטות אלא בתקופת הגבורה והשפע שלפניה. ישראל שבע ושמן בארצו, וברום לבבו מרוב טובה שכח את האלהים. הוא בזבז את המתנה הטובה, שנתן לו אלהים בימי קדם, במדבר, „בארץ תלאובת“ — את דעת האלהים. אבדה האמונה, אמונת האמת, מישראל. זהו הרע. והאסון הוא, שהעם אינו מבין את הסוד הזה של גורלו. ועתה הוא מקוה, שיושע על ידי — הגברית הרע.

חיים ללא אלהים

בפתח נבואותיו נותן לנו הושע תיאור קודר של המצב המוסרי באותו הזמן. „אין אמת, ואין חסד, ואין דעת אלהים בארץ. אלה וכחש ורצח וגנב ונאף פרצו, ודמים בדמים נגעו“ (ד', א—ב). התיאור הוא נוסחאי, סכמטי, ביחוד בפסוק ב. ועם זה פסוק א הוא הושעני־טפוזי: אין חסד ואין דעת אלהים בארץ — זוהי תוכחתו היסודית. יש מקדשים, מזבחות, מצבות, עגלים, כהנים, יש זבחים ונסכים, חגים ומועדים, העם עולה למקומות הקודש לחוג ולזכות. הוא נשבע „חי יהוה“. ובכל זאת — „אין דעת אלהים בארץ“. „רוח זנונים בקרבם, ואת ה' לא ידעו“ (ה', ד). זהו משפטו החרוץ. לא אחרי אלהי הגויים זנו. לא אחרי „הבעל“. אלא הם חיים ללא־אלהים, ולפיכך חיהם „אליליים“. עבודת אלהים ללא „חסד“ אינה עבודת אלהים. באותה התקופה עצמה, שבה נצנצה בישראל והובעה בפי עמוס האידאיה, שהאל חפץ משפט וצדקה ולא זבח, נצנצה והובעה בפי הושע האידאיה־התאומה: „כי חסד חפצתי ולא זבח, ודעת אלהים מעלות“ (ו', ו). גם הושע מוכיח את ישראל על השחיתות המוסרית: על הכחש, על הגנבה, על הרצח (ד', א—ב; ו', ח—ט; ז', א; י', ד). על המרמה ועל העושק (י"ב, ח—ט). אבל אין אנו מוצאים אצלו את התוכחה הסוציאלית של עמוס, ישעיהו, מיכה, צפניה, המכוונת נגד המעמד העליון ולהגנת העם העני. אמנם, גם תוכחתו משקפת בעיקר את שחיתות המעמד העליון. הוא מוכיח ביחוד את בית־המלך, את השרים, את הכהנים, המעמד העליון הוא המכשיל גם את העם: „ועם לא יבין ילבט“ (ד', יד). אבל הושע אינו רב את ריב העניים. הוא מוכיח את דורו על השחיתות המוסרית בכלל. ולא עוד אלא שהעושק והשחיתות המוסרית הם לו אחד מגלוייו של הרע השרשי — של שכחת האלהים, של חיים ללא חסד ואמת וללא דעת אלהים.

חסד ודעת אלהים בספרות המקראית

את הדמויים והבטויים האלה — חסד, דעת אלהים וכו' — לא הושע יצר, תורתו של הושע, כתורת הנבואה הקלסית בכלל, מושרשת באמונה העממית וביצירה הלאומית כולה. אנו מוצאים בתוכחת הושע צירופי מדות דתיות-מוסריות, שנכרים בהם סימני קבע וגבוש: אמת, חסד, דעת אלהים, משפט (ד, א—ב; החטאים בפסוק ב נכללים במשפט); משפט, חסד, דעת אלהים (ו, ג—ט); צדקה, חסד (י, יב); אמת, חסד, משפט ואמונה-בטחון (י"ב, א—ב, ז—ח). הושע לא זה בלבד שלא חדש את הדמויים והבטויים האלה, אלא שהוא משתמש באמת במניני-מדות מגובשים, שהיו רווחים בספרות התורה, בספרות המזמורית, בספרות החכמה, ואף היו שגורים בפי העם בחיי יום-יום, כפי שאפשר ללמוד מן הספרות הספורית.

צדק ומשפט, חסד ואמת (או רחמים ואמונה) הם ממדותיו הקבועות של האלהים. הם „מכון כסאו“, בהם הוא נוהג את עולמו, אותם הוא מגלה ביחוד ליראיו. זוהי שיטת-דמויים עתיקה ומגובשת⁴¹. מדות אלהיות אלה הן גם מדות מוסריות הנדרשות מן האדם. השומר דרך ה' עושה צדקה ומשפט (בר' י"ח, יט). אבל חייב אדם לנהוג גם במדת חסד ואמת. מרובים במקרא הספורים על מעשי חסד או „חסד ואמת“ בין אדם לחברו⁴². דמויים אלה רווחים גם בספרות החכמה. החכמה מלמדת

⁴¹ יעקב מודה לאלהים על החסדים והאמת, אשר עשה עמו (בר' ל"ב, יא). עבד אברהם מודה לאלהים, אשר „לא עוב חסדו ואמתו“ מעם אברהם (שם כ"ד, כז); השוה רות ב', כ: אשר לא עוב חסדו וגו' ואשר עשה עמו חסד והנחתו בדרך אמת (בר' שם, יב, יד, מח). בשם' כ', ה—ו נזנו או נרמו משפט, חסד, אמונה כמדות אלהים. בשם' ל"ד, ו—ז (השוה במ' י"ד, יח—יט; דב' ו', ט): רחמים, חסד ואמת, אמונה, משפט. השוה הושע ב', כא—כב: צדק, משפט, חסד, רחמים, אמונה. ועיין תה' פ"ו, טו; ק"ג, ו, ח; קי"א, ג, ד, ז; קט"ה, ז—י. במזמורים עתיקים אנו קוראים: צדק ומשפט מכון כסאך, חסד ואמת יקדמו פניך (תה' פ"ט, טו, וכל המזמור ארוג על מסכת המוטיבים חסד, אמונה, אמת, צדק), צדק ומשפט מכון כסאו (צ"י, ב), ישפט חבל בעדק, ועמים באמונתו (צ"ו, יג), נלה צדקתו, וזכר חסדו ואמונתו (צ"ח, ב—ג), חסד ואמת נמשחו... צדק לפניו יהלך (פ"ה, יא, יד). ובכלל, ברוב מזמורי ס' תהלים אנו מוצאים צירופי מדות אלה. המשורר מתפלל חסדו, אמתו, משפטו, רחמיו וכו' של האל.

⁴² אברהם ואבימלך כורחים ברית חסד (שם, כ"א, כג). עבד אברהם, אחרי שהזכיר חסדו ואמתו של אלהים, מבקש מלבן ובתואל, שיעשו „חסד ואמת“ עם אדוניו

צדק ומשפט (מש' א', ג) ואמת (כ"ב, כא) או „חסד ואמת“ (ג', ג). „חסד ואמת“ מקבילים ל„יראת ה'“ (ט"ו, ו; השוה איוב ו', יד): „...חסד ויראת שדי“...), הם מדרתו של הטוב (מש' י"ד, כב). חכמה „ותורת חסד“ הם בפי אשת החיל (ל"א, כו)⁴¹. צדק ומשפט, חסד ואמת, שהם מכון כסאו של אלהים, הם גם מכון כסאו של המלך (ט"ו, יב; כ', כח; כ"ה, ה; כ"ט, יד). צדקה, משפט, חסד, אמת הם בתקופה המקראית בכלל ממדותיו הקבועות של המלך. עיין תה' מ"ה, ה—ז: „אמת... צדק... כסאך... מישור“. ע"ב, א ואילך: „בצדק... במשפט“. דוד עשה „משפט וצדקה“ (ש"א ח', טו), ובספורים עליו מרובה יסוד ה„חסד“.⁴² שלמה אומר, שאלהים עשה „חסד גדול“ עם דוד, מפני שהלך לפניו „באמת ובצדקה“ (מל"א ג', ו). ישעיהו משתמש בנוסחאות אלה: כסא דוד יכון „במשפט ובצדקה“ (ט, ו); „והוכן בחסד כסא... באמת... משפט... צדק“ (ט"ז, ה). ובתיאור מלך העתיד: „צדק... מישור... אמונה“ (י"א, ד—ה).

לפי שמוש-הלשון המקראי מעשה החסד (כמעשה הרחמים) הוא תמיד מעשה עם האדם: האל עושה חסד עם האדם או האדם עושה חסד עם חברו. מעשה החסד הוא מעשה טוב הנובע אך ורק ממדת הטוב. מובן, שאין מקום לדמוי של מעשה חסד עם האלים. ובכל זאת נכלל במושג

(שם כ"ד, מט). יעקב מבקש מאת יוסף, שיעשה עמדו „חסד ואמת“ ויקברו בקבר אבותיו (שם מ"ז, כא). רחב עושה חסד עם המרגלים, והיא מבקשת „חסד ואמת“ מהם (יהושע ב', יב—יד). אנשי יבש עשו חסד עם שאול ובניו המהים, ודוד מברך אותם, שה' יעשה עמם „חסד ואמת“ (ש"ב ב', ה—ו). דוד מבקש חסד מעם יונתן, ויהונתן מבקש „חסד ה'“ מעם דוד לו ולזרעו (ש"א כ', ח, יד—טו), ודוד עושה עם בן יהונתן „חסד אלהים“ (ש"ב מ', א, ג, ז). דוד גומל לחנון מלך עמון את חסד אביו (שם י', א—ב). את אתי הנתי ואנשיו הוא רוצה להשיב לארצם „חסד ואמת“ (שם מ"ו, כ). אבשלום אומר אל חושי המהפש כבונד בדוד: זה חסדך את רעך? (שם מ"ו, יז). דוד מצוה את שלמה לעשות חסד לבני ברולי (מל"א ב', ז). מלכי ישראל היו מלכי חסד (שם כ', לא). ערפה ורוח עשו חסד עם נעמי ובניה, והיא מברכת אותן, שה' יעשה עמם חסד (רות א', ח). מקרה נעמי בחלקת בעז הוא אות לחסד ה' (שם ב', כ). כל מעשי רות הם מעשי חסד (שם ג', י) הנובעים מתוך אהבה (ר', טו). עיין גם בר' מ', יד; שופ' א', כד; ח', לה; ש"א מ"ו, ו.

⁴¹ עיין גם בר' מ', י"א, יז—יח: „חסד... צדקה... אמת“. כ', ו: „חסדו... אמונים“ (השוה תה' י"ב, ב; ל"א, כד). ועיין איוב י', יב: „תיים וחסד“.

⁴² עיין למעלה, הערה 41.

החסד גם יחס מסויים של האדם כלפי האלהים. יחס זה הובע בתואר הבא מן המלה חסד: חסיד. החסיד הוא אדם, שיחסו לאלהים הוא יחס של חסד ואהבה; אדם הנאמן והבוטח באלהים. מפני זה אנו מוצאים במקרא הרבה פעמים מלה זו בכנויים מוסבים על האל: חסיד, חסידך וכו', עיין דב' ל"ג, ח: תה' ט"ז, י: נ, ה ועוד. זוהי הקבלה לדמויים „אהבי ה'„ „יראי ה'„ „ידיד ה' וכיו"ב, ובתה' ל"א, כד: „אהבו את ה' כל חסידיו". החסידות מתגלה באהבה.

גם הדמוי „דעת אלהים" הוא לא חדושו של חושע. הבטוי הוא, כנראה, לפני-ישראלי. אנו מוצאים אותו עוד רק במש' ב', ה, בהקבלה „יראת ה'". ובצורה עתיקה אולי יותר במש' ט, י: „ודעת קדשים", וכן שם ל', ג, בקובץ של דברי-חכמה ממקור לא-ישראלי, כנראה, עיין גם במ' כ"ד, טז: „דעת עליון" (דברי נביא הגויים בלעם). אבל הדמוי נשתרש באמונה הישראלית. יראת ה' היא גם ידיעת ה'. פרעה אומר: „לא ידעתי את ה' (שם' ה', ב). הדור שלאחרי יהושע „לא ידעו את ה' (שופ' ב', י). בני עלי „לא ידעו את ה' (ש"א ב', יב). משה מתפלל: „הודיעני נא את דרכך ואדעך" (שם' ל"ג, יג). עובדי האלילים הם גויים אשר „לא ידעוך" (תח' ע"ט, ו; יר' י, כה). ועיין תה' ל"ו, יא: „משך חסדך לידעך, וצדקתך לישרי לב". הרי חסד ודעת אלהים וצדקה במנין אחד. עיין גם חושע ב', כב; יר' כ"ב, טו—טז.

הנבואה הקלסית קבלה את רובי דמוייה ודרישותיה הדתיים-המוסריים מן האמונה העממית, וגם שאבה מספרות החכמה. אבל חדש הוא הפתוס המהפכני שלה בהערכת המציאות מתוך הדרישות ההן. חדשה היא תפיסת האחריות הלאומית של ישראל הנובעת מתוך האידאיה של ברית ה' עמו. הנבואה הקלסית הגתה, כמו שכבר אמרנו, את האידאיה החדשה, שהחורבן הלאומי יבוא בגלל החטאים המוסריים. היא מביעה במפורש את האידאיה המהפכנית, שהפולחן אינו ערך דתי-עצמי. היא דורשת את הגשמת המוסר בחיי האומה. האמונה הישראלית הוציאה את המוסר מן התחום המיתולוגי והגבירה ביחוד את האידאיה של האחריות החברותית-המוסרית (עיין כרך ב', ע' 589—594). הנבואה הקלסית העלתה את האידאיה הזאת לשיא. המגע של ס' חושע עם הספרות החכמתית והמזמורית מפיץ אור על ההתפתחות הזאת. בכל האמרים, שבהם חושע מטעים את דרישת ה„חסד" ומנסח את תורתו החדשה, ניכר הקשר עם הספרות החכמתית והמזמורית. בד', א ובר', ו הבטוי: „דעת אלהים" מורה על היסוד החכמתי, מאחרי שבטוי זה נמצא עוד רק בספרות החכמה, ב', יב—יג חושע משתמש

במשלי חכמה: „זרעו לכם לצדקה, קצרו לפי חסד... חרשתם רשע, עולתה קצרתם. אכלתם פרי כחש“ (עיין למעלה, ע' 114). בייב, ז הושע מנסח את דרישתו המעשית בלשון החכמה: „חסד ומשפט שמר וקוה אל אלהיך תמיד“ (עיין שם). אלא שאת הדרישות העתיקות האלה של המוסר הדתי האיש מביע הושע כדרישות המכוונות לאומה, ובהן הוא תולה את גורל האומה.

אמונת-החסד של הושע

את האידיאה המוסרית-הדתית החדשה הביע עמוס בצורה נמרצה ביותר, כמו שראינו. הוא מזכיר חטאים דתיים רק כלאחר-יד. אין הוא מוכיח את ישראל על פשעים „סדומיים“. על הפרת המוסר הסוציאלי הרגיל, על חטאים, שהם „תופעות של הני“, הוא נבא חורבן לישראל. הושע מביע את האידיאה החדשה מבע פחות מובהק וברור, אבל — יותר נאצל ומרומם. הוא מזכיר חטאים „סדומיים“: רצח וניאוף. הוא מוכיח את ישראל על עבודת העגלים. כמו כן הוא מזכיר את הפרת הצדק והמשפט. אבל בעצם הוא מאיים בחורבן על חטא יסודי אחד, דתי-מוסרי: על חטא שבלב, על העדר אמונת-אמת באלהים ובדברו. ה' רב עם בני ישראל על כי „אין אמת ואין חסד ואין דעת אלהים בארץ“ (ד', א) — זוהי ראשית תוכחתו, וזוהי אחריתה. ובדברה אחת: „...חסד חפצתי... ודעת אלהים...“ (ו', ו). אמנם, אמת וחסד, צדק ומשפט נשאים על כל שפתים, הם חרותים על האבנים, כתובים בספרים, עליהם מזמרים מזמורים. ב„אמת וחסד“ מקלסים אלהים ומלך. „דעת אלהים“ מלמדת החכמה במליצות תפארה, אבל הם אינם; בארץ, בחיים, בלב האדם אינם, ובגלל זה נתכה החמה על ישראל: הוא לא הגשים את האמת ואת החסד בחייו. לא בתנ"ך ולא בספרות החכמתית והמזמורית אין זכר לאידיאה זו. אמת וחסד ודעת אלהים הן מדות מרוממות. אבל שגורל האומה יחתך בגללן, לא נאמר שם בשום מקום⁴⁵.

45 כבר הרבו לרונן בשאלה, אם ידע הושע את עשרת הדברות ואם הוא רומז עליהן בנבואתו. שהושע ידע את עשרת הדברות ואת ספרות התורה והחכמה בכלל — בזה אין שום ספק. הושע מזכיר לא רק חורה (ד', ו; ח', א) אלא גם תורה ייב, י; י"ג, ד). אבל הדעה, שיש קשר בין עשרת הדברות ובין התורה החדשה של הנבואה הקלסית, היא בכל אופן לא נכונה. עשרת הדברות הן מצוות דתיות-מוסריות. אבל אין ללמוד מכאן, שגלומה בהן התורה הנבואית על עליונות המוסר. לא נכונה

את דמוי החסד, שהושע קבל מאוצר הדמויים של האומה, הוא מעצב עצוב מיוחד עם שהוא מעלה אותו ליסוד האמונה. „חסד“ האדם כלפי אלהים, משמעותו אצל הושע: אהבה לאלהים, נאמנות, דבקות באלהים מתוך אמונת-אמת וחיים של אמונת-אמת, ובכלל זה: אהבת הטוב המוסרי מתוך אהבת אלהים. את יחס ה' לישראל הושע מסמן במלה אהבה (ט; טו; י"א, א), וכנגד אהבה זו הוא דורש מן האדם הישראלי רגש של חסד-חסידות כלפי האלהים (ו; ד-ו; י; יב; י"ב, ז) ואהבת הטוב המוסרי באשר הוא אלהי. אבל החסד כולל יותר: את הבטחון הגמור באלהים, את ההכרה, שאין לו לאדם להשען על כח אחר, לא-אלהי, כי „מושיע“ אין

היא דעתו של מובינגל, Le Décalogue, ע' 107 ואילך, שעשרת הדברות נוצרו מרוחה של הנבואה החדשה וכחונן חלמידי ישעיהו (השוה למעלה, כך א', ע' 33, הערה 5). עשרת הדברות נמסרו לנו במסגרת ספורית ותוכחתית מסוימת בס' שמוח וביתוד בס' דברים. אבל בשום מקום לא הובעה בפרקי-הסבר אלה האיריאה של עליונות המוסר, ואפילו לא בצורה לפני-נבואית, כמו שהובעה בתהלים ובספורות החכמה. ולא עוד אלא שהאיריאה לא הובעה בתורה בכלל. וממעם זה עצמו אין גם להניח, שהנביאים העלו את תורתם מעשרת הדברות (ולין, ביאורו להושע, ו', ע' 75; שמידס, ספר היובל לולין, ע' 124 ואילך; שפיגל, HTR, 1934, ע' 105—144, ביחוד 140 ואילך; ועיין שם בפרוטרוט לכל השאלה הזאת). המניחים הנחה זו מבקשים למצוא לה עדות בהושע ו', ה, שהם מחקנים בהחאם לכך (קלוסטרמן: על כן חצבתי באבנים, הריחים באמרי פי; שמידס: חצבתי בנביא, מֶהֱר הנדתי, באמרי פי, ומשפמי כאור יצא, כי חסד חפצתי וגו', כלומר: חצבתי באבן בידי הנביא וכו'; שפיגל: על קף חצבתי, בנביאים הנדתי (?), באמרי פי משפמי כאור יצא, כי חסד חפצתי וגו'), עיין שפיגל שם, ע' 113 ואילך, 137 ואילך. אם נקבל הנחה זו, יהיה עלינו לומר, שהנביאים חלו בעשרת הדברות את תורתם הם בדרך המדרש. אבל ההנחה אינה מחקבלת על הדעת. הנביאים במאו, אמנם, משהו, שהיה ננו במעמקי תאיריאה הישראלית, ובכל אופן חשבו, שמה שהם מטיפים היא תורת ימי קדם. הם נסמכים באמת על המסורה. אבל במקום שהם עושים זאת בפירוש, אין הם מוכירים את עשרת הדברות. עמוס מוכיר „ארבעים שנה“ שבמדבר (ה', כת). ירמיהו מוכיר את זמן יציאת מצרים (ו', כא—כח). אבל את עשרת הדברות אין הם מוכירים. אשר להושע ביתוד, הרי חסוה, שהוא נסח את לקח עשרת הדברות ב„חסד“ ו„דעת אלהים“ — במויים, שאינם שם. כי בשמ' כ', ו נזכר „חסד“, רק כמדה אלהית ולא כדרישה לאדם. וכבר ראינו, שבמסוקי ה„חסד“ של הושע נכר ביתוד דוקא היסוד החכמי. על הושע ו', ה עיין להלן, הערה 60.

זולתי אלהים. גם דרישת הבטחון באלהים אינה חדושו של הושע. הדרישה הזאת—אמונה ובטחון—הובעה פעמים אין מספר בספורים, במזמורים ובספרות החכמה. אבל הושע מוציא ממנה את המסקנה האחרונה: הוא דורש להגשימה באמת, גם בחיי היחיד וגם בחיי האומה. הוא מעריך מתוכה הערכה חדשה את המדינה ואת כחה הצבאי. ומתוך האידיאה היסודית של החסד הוא מוציא את משפטו על הפולחן. אם אין חסד ואין דעת אלהים—מהו כל מעשה הפולחן? שקר וחטא וחלול שם האלהים.⁴⁶

תוכחת הושע

מתוך אספקלריה זו הסתכל הושע במציאות הישראלית של זמנו. ובכל הוא רואה קלקלה אחת: שכחת אלהים. נעתק המרכז מן האלהים אל האדם. האדם נעשה כאילו עיקרו של עולם: הוא והנאות חושיו, הוא וכח ידיו. רוח של הוללות צינית תקפה את החברה הישראלית. „זנות ויין ותירוש“ (ד, יא) — אלה הן המטרות העליונות. „סר סבאם, הזנה הזנו“ (שם, יח), כלומר: הקיצו מן השכרון, הלכו לזנות.⁴⁷ כולם פרוצים: האבות, הבנות,

46 ג'ליק, hesed, ע' 34, מציע לחרנם את המלה חסד Religiosität, pietas. גליק מבחין במשמעויותיה של מלה זו: חסד עם האדם, חסידות דתית, חסד אלהים. על „חסד“ בס' הושע עיין שם, ע' 21—24. — דעתו של שמידט, ספר היוכל לולין, ע' 23, „חסד“ אין פירושו במקרא אהבה לאלהים אלא אהבת הרע, ודאי אינה נכונה. אמת, שאין מקום לדמוי של מעשה חסד עם האלהים. אבל כבר ראינו, שבמלה „חסיד“ הובע יחס של חסד-חסידות כלפי אלהים. והושע מסמן במלה חסד ביתור יחס זה של „חסידות“. הסברו של ולין, ביאורו, ע' 73, שהחסד לפי הושע, הוא אהבה לאלהים, אבל רק זו, שמחנלה באהבת הרע, מצמצמת אף היא את המושג. גם בו, ד, ו גם בי, יב (עיין ההמשך: „כי במחת... קרב נבוריך“...) מדובר לא על אהבת הרע אלא על הבטחון האמתי באלהים. החסד כולל את הטוב המוסרי אבל הוא מסמן דבקות באלהים כשהיא לעצמה, גם בלי קשר עם אהבת הרע. גם בבטחון באלהים, בברכת הלב לאלהים על הטובה, בתפלת אמת, בקבלת עול מלכותו של האלהים מחבטא ה„חסד“. הושע מעריך תאות זנות ויין כחטא אליילי, לא מפני שהם פוגעים באהבת הרע, אלא מפני שהם מסירים את הלב מאחרי האלהים (עיין להלן).
47 ל„סר“ (במובן: עבר, חלף) עיין ש"א א', יד. ל„סבאם“ עיין יש' א', כב. „הזנו“ כאן וכן במסוקי ובה', נ הוא פועל עומד (עיין ר"ק). אבל אפשר גם לבאר מלים אלה כשני משפטים: סבאם סר (נאלח, השוה תה' י"ד, ג), הזנה הזנו. ולהלן צ"ל, כנראה: „אהבו הבו קלון מניקם (שריהם אהבו קלון), צרר רוח איתם בכנפיה“ וגו'

הכלות (שם, יג—יד). במקום, שיש דגן ותירוש, שם הם מתקהלים (ו, יד) ⁴⁸. שכור הוא המלך, שכורים השרים, „כלם יחמו כתנור“ (שם, ה—ז) ⁴⁹. השחיתות והכחש הם ענין לקלות-ראש צינית. מתגדרים ומבדחים דעתם במעשי פשע (שם, ג). מאזני מרמה וחמס אינם נחשבים לחטא (י"ב, ח—ט) ⁵⁰. יותר מזה, הושע מוכיח את בני דורו על אמרם: „אין מלך לנו, כי לא יראנו את ה', והמלך מה יעשה לנו?“ (י, ג). יראת אלהים ומלך היא יסודה של החברה העתיקה. והיסוד הזה נתערער. נשארו רק התאוה וההוללות.

והעם הזה האומר — ולוא גם רק דרך שנינות יהירה — „לא יראנו את ה'“ יש לו מקדשים, מזבחות, כהנים, חגים ומועדים. יש עבודת אלהים בארץ. אבל השחיתות הורידה גם את עבודת האלהים למדרגת הוללות חושית. הכהן לבו לבצעו. „חטאת עמי יאכלו, ואל עונם ישאו נפשם“ (ד, ח). לא ביעור החטא וכיפורו הם התכלית של קרבן החטאת אלא — הבשר לאכילת הכהן. ולפיכך הכהן רוצה בחטא: מרבה חטא, מרבה בשר. והעם ככהן. על ראשי ההרים הם מזבחים, תחת האלה — „כי טוב צלה“ (יג). הכהנים והראשים עורכים ליד המקדשים משתאות עם הזונות ועם הקדשות, ומשמישים מופת של שחיתות לעם (יד) ⁵¹. המקדשים עצמם נהפכו למקומות של הוללות

⁴⁸ ושיעור הכתובים: על הצרות הבאות עליהם אינם וועקים אלי בלבם עד שיבנו על משכבונם, בכי היוצא מן הלב, כי לבם ללול ולסבוא, כי מורדים הם בי. במקום „יחגורו“ צ"ל „יחגודו“, ובמשמעות מעין זו ביר' ה', ז: „ובית זונה יחגודו“. אבל גם „יחגורו“ אפשר לפרש במובן התקהל (עיין רד"ק).

⁴⁹ במקום „יום מלכנו החלו שרים“ יש לגרוס, כנראה (בשים לב לנמית הושע לחזור על המלים): „יום מלכנו החמו שרים חמת מיין“. השוה פסוק ז: „כלם יחמו כתנור“. „החמו“, הפעיל מן חמם, במובן פעל עומד, כשמוש ההפעיל מן זנה במ' הושע. במלה „חמת“ נכלל הרמזי רעל, השוה: חמת חגיגים יינם (דב' ל"ב, לג). בחגיגת המלך (כנראה — בחגי יום התמלכותו) השרים שותים לשכרה, והמלך עצמו „משך ידו את לצעים“. משיכת היד היא מין תנועה של שכורים מתהוללים. המלך מתהולל בחברת לצים-שכורים. השוה תוכחות ישעיהו נגד השכורים המתלוצצים (יש' ד', יח—כג; כ"ח, א—כב). והשוה מ"ש כ', א: „לץ היין“.

⁵⁰ בפסוק „כל יגיעי לא ימצאו“ וגו' אפשר לתפוס „יגיעי“ כנושא המשפט. ושיעור הכתוב: בכל עמלי לא אוכל למצוא כזה שעשרתי (במאזני מרמה ו) עוון וחמא מסש. השוה יר' מ"ה, ג: „יגיעתי... לא מצאתי“. לבטוי „מצא עון“ השוה בר' מ"ד, טז; מל"א א', נב; יר' ב', ה ועוד.

⁵¹ אין ספק, שהושע מתכוון כאן רק למנהג של פריצות ותוללות ולא לנימוס

ופריצות, הקרבן — לזבח תענוגות. מפני זה חושב הושע את כל הפולחן לחטא וחלול-השם. אין הוא מוכיח את העם על נימוסים אלייליים, וגם אין הוא מוכיח אותו על עבודת אלהי הגויים. כל שכן שאין הוא נלחם לנימוסי-פולחן „נומדיים“ ונגד נימוסי-פולחן חקלאיים „כנעניים“. וגם אין הוא חושב את הפולחן בכלל לחטא, באשר הוא פולחן. אבל פולחנו של עם האומר „לא יראנו את ה'“ ונוהר אל מקדשיו הוא מעשה-תוהו. באין אהבת אלהים ויראת אלהים אין עבודת אלהים. מפני זה מקומות הקודש הם מקומות של חטא. „ואל תבאו הגלגל, ועל תעלו בית און“ (ד', טו). גלעד קרית און, רק לשוא יזבחו שורים בגלגל (י"ב, יב, השוה ו', ח) ⁵². על רעתם (הוללותם ופריצותם) בגלגל שנה אותם ה', ומביתו יגרשם (ט', טו) ⁵³. הבמות הן „במות און“ (י', ח). המזבחות הם „מזבחות לחטא“ (ח', יא). והזבחים — יזבחם העם „בשר“ ויאכל, „ה' לא רצם“ (שם, יג).

הושע יודע, כמובן, שישראל חושב את עצמו לעם ה'. ישראל נשבע בשם ה' (ד', טו). אליו הם זועקים: „אלהי ידענוך!“ (ח', ב). במקדשי ה' העם מקדש את לחמו. אכילת „טמא“ בארץ הגויים היא לו אסון ועונש-אלהים (ט', ג—ה). ובכל זאת חש הוא בכל הפולחן הזה, כפי שהוא רואה אותו, הויה לא-ישראלית. חש הוא זאת מתוך מעמקי האידאיה הישראלית. עבודת אלהים עם שכחת תורת האלהים (עיי' ד', ו; ח', יב). עבודת אלהים עם פריצות, שכרות, כחש, מרמה, עושק, גנבה, רצח היא עבודת אלהים לא-ישראלית, „אלילית“. היא מניחה, שהפולחן יש לו ערך עצמי. ויש בו ממש גם כשאינו מביע „חסד“. וזוהי „אלילות“, זוהי האידאיה האלילית. על הבטחון הזה בפולחן כשהוא לעצמו הוא מניף

פולחני, שעבודת יהוה העממית קלטה כאילו מפולחן בעל-עשירות. כי הושע אינו מוכיר בשום מקום שום נימוס אלילי-נכרי בעבודת יהוה. התוכחה על הקדשות היא חלק מתוכחתו החדשה של הושע על הונות והשכרות (עיי' בפנים להלן). למלה „קדשות“ עיי' בר' ל"ח, טו, כא—כב. תוכחה מעין זו מצינו בעמ' ב', ז. השות למעלה, כך ב', ע' ²⁶³.

⁵² המלה „אם“ בי"ב, יב אינה מבטאה חנאי סמשי, אלא הכוונה: גם גלעד און, ובגלגל רק לשוא וכו'. את המלה „היו“ יש למחוק, כנראה. והשוה להלן, הערה ⁶⁵.

⁵³ במקום „כל“ יש לנרוס, כנראה, „על“. ואין כאן הכוונה להמלכת המלך. את המלכת המלך שאל העם ברמה (ש"א ח', ד). שאל המלך במצפה, ושם הונח ספר משפט המלוכה (שם י', יז—כח). בגלגל רק חדשו את המלוכה (י"א, יד).

את הושע. תוכחתו על הפולחן ארוגה אצלו בתוכחה על חטאים אחרים. שלפי ידיעתנו הוא הראשון המכתיב אותם כחטאים: על עגלי ירבעם, על המלוכה, על הצבאות, על הברית עם מצרים ואשור. בכל אלה הוא סוכה אידיאה אחת: בטחון בלא-אלהים, שכחת אלהים. דבק בישראל משהו מן הרהב האלילי, מבטחון האדם האלילי בכח עצמו. רום-הלב האלילי היה בעוכריו (י"ג, ו). האדם האלילי גם הוא עובד אלהים. אבל את עבודת האלהים הוא תופס כאמצעי, שכח בו להשפיע על העולם ועל האלים, להשפיע גם בלי רצון האלים. בעבודת האלהים הישראלית של דורו, עבודה ללא חסד וצדקה ורצון אלהים, נצנצה להושע דמות דיוקנה של האלילות. הבטחון במקדשים, בזבחים, במזבחות, בכהנים כשהם לעצמם הוא בטחון אלילי במעשה האדם. יש לשער, שמתוך סכיתו זו הגיע הושע לשלילת העגלים, שאליהו ואלישע עוד לא נלחמו בהם ושגם עמוס אינו מזכיר אותם. הפולחן ללא חסד הוא בטחון במעשה האדם. ובטחון זה כאילו מסתמל בעגל העשוי, בפסל העשוי. אין העם פונה לאלהים: עמי בעצו ישאל, ומקלו יגיד לו (ד, יב). אפשר, שבתקופת ההתנוונות ההיא גברה בעם התפיסה הפטישיסטית של העגלים. העגלים, טוען הושע, הם מעשה ידי אדם, מעשה חרשים, לא-אלהים (ח, ד-ו; י"ג, ב). הוא מלגלג על העגלים (י, ה-ו). זוהי עבודה ממין עבודת הבעל של ימי אחאב (י"ג, א-ב). הוא שם בפי העם השב בתשובה את הוידוי: „ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו“ (י"ד, ד).

זנות ויין

בכל התוכחה הזאת של הושע קובעת מקום לעצמה התוכחה על הזנות והשכרות. בתוכחה זו יש מוטיב חדש, וגם בה חושף הושע בכח יוצר הערכה מוסרית, שהיתה גלומה באמונה הישראלית העתיקה. התורה אוסרת את הניאוף לסוגיו: אשת איש ועריות (משכב שאר בשר) וכן משכב זכור ומשכב בהמה. על עברות אלה היא מטילה ענשים קשים (עיין כרך ב, ע' 561 ואילך). גלוי-עריות הוא חטא חמור המביא כליון על החברה; נענשים עליו כל העמים (ויק' י"ח, כד-ל; כ, כב-כד). מלבד זה אוסרת התורה על האדם מישראל להפקיר את בתו לזנות (ויק' י"ט, כט; דב' כ"ג, יח). וכן אנו מוצאים בספרות הישראלית העתיקה השקפה שלילית על תאות-המין בכלל (עיין כרך ב, ע' 563). אולם אין איסור מפורש של הוללות מינית, של פריצות, שאינה בכלל ניאוף וגלוי-עריות. לא נתפרש עונש לחוטא בזונה. בספורים עתיקים (בר' ל"ח, יב ואילך;

המחטיאים באשר הם לוקחים לב ומעיבים באדם את הדעת, את דעת האלהים. בתוכחות בד, י—ח; ה, א—ד; ו, ח—י; ז, ג—ז זנות-שכרות ושכחת אלהים קשורות זו בזו קשר סבתי. הן שני צדדים של מטבע אחד. אם תאות-הבשר נעשית לאדם ערך עליון, אין לו עוד אלהים, ויכול הוא עוד להיות רק עובד „אלילים“. מפני ש„רוח זנונים“ התעה את העם, זנו מתחת אלהיהם (ד, יב). מפני שפולחנם אלילי, מפני שהם עורכים משתאות-זבחים עם הקדשות, הזנות גוברת ואוכלת אותם (ד, יג—יד). מפני ש„רוח זנונים“ בהם, לא ידעו את ה' (ה, ד). הזנות המינית היא טומאתם האלילית (ה, ג; ו, י). מפני שהמלך והשרים מנאפים ושכורים, אין קורא בהם לה' (ז, ג—ז). זנות זו היא לא סמלית, כמו בא—ג, אלא פריצות מינית ממש, כשם שהשכרות היא שכרות ממש. (חבור ד—י"א עם א—ג' הוא שגרם לערבוב המושגים). אבל אין זנות פולחנית הקשורה בעבודת עשתורת. זנות כזו נחשבה חטא אלילי גם לאמונה הישראלית העתיקה. החדוש שבתוכחת הושע היא הכתמת הזנות והשכרות כשהן לעצמן כעזיבת אלהים וכאלילות.

הכרת אפיה האמתי של התוכחה הזאת מפיצה אור על כמה מנבואותיו של הושע. מחטאי ישראל בעבר מזכיר הושע את חטא בעל פעור (ט, י) ואת חטא הגבעה (ט, ט; י, ט). בלי ספק — מפני ששני חטאים אלה הם חטאי זנונים, בגבעה לא היה חטא של אלילות כלל, אלא פשע של שחיתות מינית⁵⁴. חטא בעל פעור היה, לפי כל המקורות, חטא של אלילות

⁵⁴ הפסוקים י', ט—י משובשים מאד, וכמו שהם הם סחומים בהחלט. „מימי הנבעה חטאת ישראל“. חטא „הנבעה“ כאן ובמ', ט הוא לא חטא המלכת שאול בנבעה, כדעה יש אומרים, שמביא רש"י למ', ט, וכחרגום יונתן לי', פ וכמו שמען ול הויון וקצת סתלמידיו (השוה למעלה, כרך א', ע' 205—207). כי שאול נמשה ברמה, הוטלך במצפה, והמלכחו חודשה בגלל. הכוונה לחטא „פילגש בנבעה“ (שופ' י"ט—כ"א). והעד על זה: „מלחמה על בני עלוה“ (הושע י', ט). ולפיכך כלום אפשר, שהגביא יאמר „מימי הנבעה חטאת ישראל“, כאילו ישראל חטא אז, וחטאו נמשך מאז ועד הנה? שהרי בימי הנבעה עלה, לפי הספור, העם למלחמת מצוה על בנימין בגלל הנבלה, שנעשחה בקרבן, ולא נח ולא שקט עד שבער הרעה מישראל. מעשה הנבעה של ישראל הוא איפוא צדקה ולא חטא. הושע מזכיר את הנבעה, רק מפני ששם נתגלה בישראל לפנים חטא של זנונים ומרי. יש לגרום איפוא כאן, ע"פ מ', ט: „כימי הנבעה“, כלומר: כחטא אנשי הנבעה בימים ההם. גם זהמשך ב', ט—י משובש, ונראה, שהפסוקים נשחרבו זה לוחך זה. יש לנסח אותם אולי כך:

הושע מאשים את ישראל, שהם פרוצים בזמה, "על כל גרנות דגן". ההלולים בגרנות וביקבים, כשמחת החג ליד המקדשים, היו כרוכים גם הם בהוללות מינית. נשים פרוצות היו מחזרות על הגרנות לקבל "אתנן" מן החדש. (משהו ממנהג זה משתקף ברות ג'). הושע חושב זנות זו לזנות מעל אלהים, לאלילות. את ברכת היבול של אדמת ה' ישראל חוגגים ב"אתנן". על כן יאכלו טמא בארץ אויביהם.

עקירת הזנות והשכרות משרשן המיתולוגי הכשירה את הערכתן השלילית המוחלטת. והערכה זו, שנבעה ממעמקי האידיאה הישראלית, הובעה ראשונה בתוכחת הושע. בעולם האלילי היתה הזנות מותרת. הנצרות היא שקדשה עליה מלחמה. בידי שליחי הנצרות היתה התוכחה על השחיתות המוסרית של האלילות נשק חד ביותר. פוילוס משנן באגרותיו לנוצרים מן הגויים, שהזנות והשכרות מרחיקות את האדם מן האלהים, והן מגופי האלילות. את האידיאה הזאת, שהיה לה ערך היסטורי-עולמי, הגה ראשונה הושע. כי הושע, בנגוד לאנשי החכמה, תופס את הזנות ואת השכרות לא כחטאים אישיים, ואין הוא מעריך אותן כגורמי רעה ונוק ליחיד. הוא מוכיח עליהן את ישראל. הוא תופס אותן כחטאים לאומיים. הן בגידה בכרית ישראל עם אלהיו, בזה הוא מביע את הערכתן הדתית-המוסרית החדשה: זנות ושכרות הן נגוד לאמונת-החסד, הן ממעטות את הדמות. (עיין עוד להלן בפרק על ישעיהו).

אגדת בית-אל

את המלחמה בנטיה האלילית של הפולחן העממי בימיו סמל הושע בתוכחה שנונה ומופלאה על אחד מיסודי האמונה הישראלית הצפונית: על אגדת בית-אל. התוכחה בנוסח שלפנינו (י"ב, א—י) היא סתומה, ורק על-ידי תקון הנוסח אפשר לחשוף את משמעותה. עלינו לזכור, שגם לפי האגדה המקראית שלנו לקח יעקב את ברכת אחיו עשו בעקבה (בר' כ"ז), ומן ה"איש", משרי השמים, לקח ברכה בכחו, באשר נאבק עמו ולא יכול להחליק מידיו עם שחר (שם ל"ב, כה—ל). על הדברים האלה רומז הושע: סבבני בכחש אפרים ובמרמה בית ישראל, ויהודה עד רב (כצ"ל במקום "רד") עם אל ועם קדושים נאבק (כצ"ל במקום "נאמן")⁵⁷... וריב לה' עם

כאן ההנחה היא, שהוא תולה מתנות אלה בבעלים ולא ביהוה. ואילו בס', א—ד העם מביא לחמו לבית ה'.

⁵⁷ לבטוי "ויהודה עד רב עם אל" מקביל הבטוי "ורייב לה' עם יהודה" (ג).

יהודה, ולפקד על יעקב כדרכיו... בבטן עקב את אחיו, ובאנו שרה את אלהים, וישר אל מלאך ויכל, בכה ויתחנן לו: בית-אל ימצאנו, ושם יזכר שמו (כצ"ל במקום, ידבר עמו)⁵⁸. נוסחה זו של האגדה מקשרת את מאבק יעקב עם המלאך עם בית-אל. המלאך בכה והתחנן והבטיח ליעקב, שבבית-אל ימצא יעקב אותו, שם יזכיר שמו, ואז יבוא תמיד לעזרתו⁵⁹. על האגדה הזאת היתה מבוססת אמונת הצפון בבית-אל. „בית-אל” נעשה (או היה מלכתחלה) שם שר-השמים ההוא⁶⁰. העם האמין, שבית-אל יציל

מכיון שהושע אוהב לחזור על במייו, הרי מעיד פסוק נ על נכונות החקון „רב”. — וכבר היה מי שתקן „רב” במובן: גדול, חשוב (עיין הרמב, ביאורו, ע' 374, 376). — לחקון „נאבק” מסייע הכתוב בבר' ל"ב, כה—כו: „ויאבק איש עמו... בהאבקו עמו”. כי המושבים „מרמה”, „עקב”, „שרה”, „וישר”, „ויכל” שאולים מן האגדות על יעקב (בר' כ"ה, כו; כ"ו, לה—לו; ל"ב, כט), וגם „נאבק” שאול משם.

⁵⁸ במקום „עמו” בפסוק הנורסים השבעים „עמו”, אבל גם לפי נוסח זה הפסוק נשאר סתום. „זכר” נשחבש ל„דבר” גם ביי"ג, א (עיין למעלה, הערה 38). מכיון שהושע אוהב לחזור על המלים, יש לעיין בסביבה. בפסוק ו אנו מוצאים את הנלה „זכור”, ומלה זו כוללת לפי אותיותיה „זכר” ולפי משמעותה גם „שם”. זה מסייע להנחה, שהנוסח הנכון הוא: „יזכר שמו”. (נוסח השבעים קרוב איפוא יותר לנוסח הראשוני). לבמוי „הזכר שם” במובן פולחני עיין שם' כ', כד.

⁵⁹ גם לפי האגדות המקראיות לקח יעקב, כאמור, את ברכת אחיו מפי אביו בעקבה, ומפי המלאך לקח ברכה באנו (בר' ל"ב, כו, ל). האגדה, שמוכיר הושע, מרחיקה עוד ללכת. וזאת היא, כנראה, כוונת התלונה „סבבני בכחש... ובמרמה”: שאפרים בא לפני אלהים במענת הברכות ההן; ולהלן: ומלחמתו עם אל וקדושו כאילו עדיין נמשכת. את האמונה בעזרת המלאך אנו מוצאים גם באגדה המקראית על יעקב. ה„איש” הוא הקורא ליעקב בשם „ישראל”, והוא המברך אותו (בר' ל"ב, כז—ל). ליעקב יש מלאך גואל, והוא שיברך את אפרים ואת מנשה (שם מ"ה, מז). כמו כן נשחמך במקרא זכר לשמוש השם „בית-אל” ככנוי אלהי: האל בית אל (בר' ל"א, יג), אל בית אל (ל"ה, ו). אבל באגדה המקראית אין המקום בית-אל קשור בסלחנות יעקב. בית-אל היא מקום התנלות האלהים בנוסח ישראלי, ו„אל בית-אל” הוא כנוי לה. ובכל אופן נמצאנו למדים מן האגדה, שמוכיר הושע, ש„בית-אל” נחפס כמלאך ולא כאל. גם בבר' ל"א, יא—יג מלאך הוא האומר: „אנכי האל בית-אל”. על הדמיונות על האל בית-אל עיין למעלה, כרך א', ע' 445, 480.

⁶⁰ לפי האגדה המקראית אין ה„איש” מגלה את שמו (בר' ל"ב, ל). אין אנו יכולים לדעת כיצד עשתה האגדה בנוסחה האחרת את „בית-אל” לשם המלאך. אבל

אותם, שכן הבטיח ליעקב, בשעה שגבר עליו „באונו“. אמונה זו נרמזה ביר' מ"ח, יג: „ובש מואב מכמוש, כאשר בשו בית-ישראל מבית-אל מבטחם“ האגדה הצפונית הזאת היא מגידולי בין-התחומים. יש בה משהו מעין-מיתולוגי. ישראלי הוא דמוי ברית-החסד עם האלהים. ואילו באגדה זו בא ה„און“ במקום החסד. ועל האמונה הזאת רב הנביא עם בני דורו. „לא יראנו את ה“, מצד זה, ובטחון ב„בית-אל“, מצד זה! בבטחון הזה חש הנביא מין רהב אלילי: בטחון האדם ב„אונו“. זוהי אמונה בשלטון האדם על כחות אלהיים. נגד זה אומר הנביא: „וה' אלהי הצבאות ה' זכרו... את שמו תזכירו, ולא את שם בית-אל. ולהלן: „חסד ומשפט שמר, וקוה אל אלהיך תמיד“ (י"ב, ו) ⁶¹. אגדת בית-אל היא להושע סמל הפולחן ללא-חסד של דורו ⁶².

יש לשער, שבאוהה האגדה נלה, ששמו „בית-אל“ ושהוא שר בית-אל. ואפשר עוד, שבהושע י"ב, ה היה כתוב החלה: בכה ויחנן לו בית-אל, בית-אל ימצאנו וגו'. (יש לזכור את נטיה הושע לשרשר מלים). משנחקקה משכעוה העתיקה של האגדה נשר „בית-אל“ הראשון. — ניברג, Studien, ע' 94—96, סבור, שלפי נוסח האגדה של הושע נצח המלאך את יעקב. הוא גורם ומבאר: וישר אל מלאך ויכל (המלאך ליעקב), בכה (יעקב) ויחנן לו; בית-אל ימצאנו (האל בית-אל מצא אחר כך את יעקב מוכה ופצוע), ושם (במקדש בית-אל) ידבר עמנו (יעקב, שהעם היה דורש אליו בביה אל). כלומר — הושע מסיים בועם: ויעקב זה, „הרמאי“, „העלוב“ (ע' 96), הוא שמדבר עמנו! — כדרש זה של ניברג הוא כולו פליאה. ברור, שהעם לא ספר, שיעקב הוכה ונפצע. ואיך יכול היה איפוא הושע גם לקבל את האגדה ביסודה וגם לטנות אותה בעצמו וגם להביע את השנוי במשפטים סתומים, שאיש לא היה יכול להבין את משמעותם לפני ניברג? „ויכל“ הוא בדיוק נוסח האגדה על נצחון יעקב (בר' ל"ב, כט), ואיך יכול היה הושע להשתמש במלה זו בלי נושא מפורש? הפעלים „שרה“ ו„ישר“ שניהם קשורים בשם „ישראל“, ולפיכך נושא שניהם הוא יעקב. המוטיב של החוכה הוא „אונו“ של יעקב, כלומר — כחו ונצחונו. שבבית-אל היה מנבאה של יעקב, היא המצאה של ניברג. „ידבר עמנו“ אין משמעותו: יענה לדורשים בו.

⁶¹ בהושע בא הכנוי „אלהי הצבאות“ רק כאן. ואין ספק, שרמוזה בזה המענה: לא על איש מצבא השמים חשענו אלא על אלהי הצבאות, שר השרים, האל האחר-העליון, ואילו יכול אדם רק לקוות.

⁶² בתוכחה על הבטחון ב„אונו“ של יעקב משרשר הושע ביי"ב, ח—ט תוכחה שניה על הבטחון ב„און“: על „מאוני מרמה“. אפרים עוסק במרמה ואומר: „אך עשרתי, מצאתי און לי“... גם הבטחון ב„הון“ הוא בטחון ב„און“ לא-אלהי. כך כאיל

משפט הושע על המלוכה

דמות-דיוקן של רהב אלילי הוא סוכה גם במלוכה. הושע הוא הנביא היחידי (ובאמת — הסופר המקראי היחידי) המזכיר את רגזו של שמואל על המלוכה והרומז על האידיאה הנשכחה, שהמלוכה נוצרה בחטא ושהיה בה מן המרי: אהי מלכך אפוא ויושיעך... אשר אמרת: תנה לי מלך ושרים, אתן לך מלך באפי... (י"ג, י—יא)⁶³. דעה רווחת היא, שהושע שולל את המלוכה ביסודה ורואה אותה כחטא אלילי, חטא נמשך ומתמיד של כל תולדות ישראל. אבל הושע הרי הוא הקובל על בני דורו האומרים: „אין מלך לנו" (י', ג). הוא קובל על התפרעות המלוכה בימיו ועל שחדלה להשען על הנבואה: „הם המליכו ולא ממני, השירו ולא ידעתי" (ח, ד). את טענתו האמתית נגד המלכים הוא מנסח בבירור גמור: „כל מלכיהם נפלו, אין קרא בהם אלי" (ז', ז). השחיתות הכללית אכלה גם בהם. מפני רעת ישראל נדמה מלכם (י', טו, עיין גם ז): ועל זה הושע מדבר בנעימה של קינה. מובן, שהוא רואה את המלוכה ככשולן. אבל הרי גם הכהונה, הנבואה, הפולחן הם כשולן. גם הארץ וברכותיה, שהאל נתן לישראל ברצונו ולא באפו, גרמו לחטא ולקלקלה: „כמרעיתם וישבעו" וגו' (י"ג, ו). אפשר לומר: „ישראל" כולו היה כשולן. היינו רשאים לומר, שהושע שולל את המלוכה, אילו היה מגן על משטר מדיני אחר, כשמואל בשעתו. אבל הושע אינו מטיף למשטר של „שופטים". (אפיני הדבר, שהוא קורא למלכים ולשרים עצמם „שופטים": ז, ז; י"ג, י). האידיאל המדיני

נמשך עוד בחיי יום-יום של אפרים המאבק „עם קרושים". (האסוציאציה הספרותית מושרשת במש' כ', כב—כג). — גם ההמשך שם להלן אחוז במוטיבים מאגדה יעקב. בנלעד זכה יעקב (בר' ל"א, ל"א), ובודאי היה גם אגדת גלגל קשורה בשמו. שוא הוא בשחון העם בנלעד ובגלגל (יב). ולהלן: יעקב ברח לארם, ועקבתו לא עמדה לו, וישראל אשר „שרה את אלהים", עבד עבודת עבד באשה. ואילו ה' הוא שהעלה את ישראל סמצרים, ובידי נביא-שליחו העלם (יג—יד). כלומר: ה' הוא המושיע, ואין בלחו (השוה י"ג, ד). מקום פסוק יא הוא אולי אחרי יד: ודברתי על הנביאים... וביד הנביאים אפרם (כצ"ל אולי בסקום „אדמה", השוה ז', יג; י"ג, יד). רמז לתקופת השופטים? ולהלן פסוק מו: הכעים אפרים המרוים, וסריו (במקום „ודמיו") עליו ימוש ונו'.

⁶⁸ ההיסטוריה של הושע היא גם כאן לא מדויקת: העם לא בקש „מלך ושרים" אלא מלך בלבד. ב„שרים" איים עליו שמואל, עיין ש"א ח', יא—יח. כאן עשיית ה„שרים" היא אחת מצורות השעבוד, שהמלך ישעבד את העם (יא—יב).

שלו הוא בלי ספק: מלוכה השואלת בעצת הנבואה, מלכים הקוראים אל האלהים. דבריו על המלוכה משקפים את המצב המדיני בימיו, אף-על-פי שהוא מכליל. שרי צבא חומסים את הכסא, בעזרת גדודים פרוצים. מלכים שכורים, וסביבם שרים גבורי יין. קול הנביאים נדם. המלכים מופיעים כ„מושיעים“ — בעזרת ארם, אשור, מצרים. גם בזה רואה הושע מרי, רהב אלילי, שכחת אלהים. וכדרכו הוא מסמיך את התופעה לזכרון היסטורי: העם שאל לו מלכים, שיצאו ויבואו לפניו, „יושיעו“ אותו. מרי ורהב נצנצו במשאלה הזאת. ועתה נראה המרי הזה של העם במערומיו. המלוכה ניתקה מעל דבר-האלהים, ועתה גם היא מסמלת את בטחון ישראל ב„אוננו“, בלא-אלהים. ובמרי הזה יאבד העם.

נגד הכח הצבאי

במסכת האידיאות האלה ארוגה גם תוכחת הושע על הכח הצבאי של המדינה. הושע הוא הסופר המקראי הראשון, ובאמת — האדם הראשון בכל העולם, המכתיים את הצבאות, את ה„מיליטריזמוס“, כחטא דתי-מוסרי. „וישכח ישראל את עשהו ויבן היכלות, ויהודה הרבה ערים בצורות“ (ח, יד). ערים בצורות הן, כהיכלות והארמונות, רום-לב, שכחת אלהים, בטחון ב„און“. ישראל בגד, זרע רשע, קצר עולה — „כי בטחת בדרכך (צ"ל ברכבך), ברב גבוריך. וקאם שאון בעמך, וכל מבצריך יושד“ (י, יג—יד). גם ה„שרים“ ב' הושע הם שרי הצבא, והתוכחה נגדם קשורה בתוכחה נגד הצבאות. בודוי, ששם הושע בפי העם, העם אומר: „על סוס לא נרכב, ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו“ (י"ד, ד). גם הבטחון ברכב ובמבצר ובכלי מלחמה הוא בטחון אלילי במעשה-ידיים, כבטחון בפסל. לפי ההשקפה העתיקה, שהיתה רווחת בעמים ובישראל, המלחמה היא לאלהים. המלחמות בין בני האדם הן מלחמות אלהים, והכחות האלהיים מכריעים בהן. מלחמות ישראל נחשבו למלחמות ה'. „ה' איש מלחמה“. אבל לא עלה על לב איש להוציא מכאן את המסקנה, שאמון צבא ורבוי כלי מלחמה הם חטא ומרי. אדרבה. ה' היה אלהי צבאות ישראל. המחנה היה קדוש. העם מצווה היה לבוא „לעזרת ה' בגבורים“ (שופ' ה', כג). במקרא הובע הרבה פעמים הרעיון, שלא הכח הצבאי הוא המנחיל נצחון, אלא האלהים. כמעט בכל ספורי המלחמות מנצנצת אידיאה זו. במזמורים הוטעם הרעיון הרבה פעמים. „כי לא בחרבם ירשו ארץ... כי לא בקשתי אבטח, וחרבי לא תושיעני“ וגו' (תה' מ"ד, ד ואילך). „אלה ברכב, ואלה בסוסים, ואנחנו בשם ה' אלהינו נזכיר“ (כ, ח). ובצורה חכמתית: „אין המלך נושע ברב

חיל... שקר הסוס לתשועה וגו' (ל"ג, טז—יח; קמ"ז, י—יב). אבל אין ברעיון זה משום התנגדות לכח הצבאי, הממשלים נסחו בחכמה את היחס שבין האמונה ובין המעשה: סוס מוכן ליום מלחמה, ולה' התשועה (מש' כ"א, לא). החכמים מרוממים על-פי דרכם את ערך התחבולה והחכמה המלחמתית על הכח הצבאי החמרי (כ', יח; כ"ד, ה—ו). גדולה החכמה מן הגבורה (כ"א, כב; השוה קה' ט', יד—טו). הם מלמדים איפוא לבטוח באלהים, אבל אין הם שוללים עם זה את התכונה הצבאית.

הראשון, שמעריך את התכונה הצבאית כחטא ומרי, הוא הושע, בעקבותיו הולכים ישעיהו ומיכה. קשה לקבוע עד היכן הערכה זו מגעת. הושע מדבר על רבוי גבורים וערים בצורות ועל הבטחון בהם. אפשר איפוא להניח, שהוא תוקף את המיליטריזמוס המופרז, את ההתרברבות הצבאית, את הערצת כח-הזרוע בלבד. בכל אופן יש לראות את תוכחתו זו, בימי תגלת פלאסר ושלמנאסר, כשיא של אידיאליזמוס דתי-מוסרי.

התוכחה המדינית

מקום מיוחד תופסת בתוכחת הושע התוכחה המדינית. החל מה', יג הוא מזכיר כמעט בכל פרק ומסמך לכל חטא את השאלה הפוליטית של הזמן: חסות אשור או חסות מצרים? (ו', יא—טז; ח', ט, יג; ט', ג—ו; י', ו; י"א, ה; י"ב, ב; י"ד, ד). ה' פקד על ישראל את עווננו והכשיל אותנו לפני אויביו. הוא היה „כעש לאפרים ורכב לבית יהודה" (ה', יב). ישראל הרגיש בחליו ובמזורו. אבל תחת לשוב אל אלהיו הוא פנה אל אשור ואל מצרים לבקש מהם רפואה (יג). אשור או מצרים לא כבעלי-ברית או כמנצחים, שמעלים להם מנחה, אלא — כמשען ויטור של מלכות ישראל! הושע מרגיש באולת שבנסיון זה בבחינה מדינית-ריאלית. אפרים היה „כיונה פותה אין לב" (ו', א), ישראל היה בגויים „ככלי אין חפץ בר" (ח', ח). אבל קודם כל הוא חש בבקשת-חסות זאת חטא דתי, הבטחון במלכות האלילית הוא הצורה המובהקת ביותר של שכחת-אלהים, של בטחון ב„און" לא-אלהי: אשור או מצרים כמושיעי ישראל במקום ה'! הוא חש בכל זה הודאה באיללות, כניעה לפני הרגשת-העולם האלילית, בודוי, שהנביא שם בפי ישראל, העם אומר: „אשור לא יושיענו, ...ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו" (י"ד, ד).

תוכחה, פורענות, נחמה, תשובה

רוח של יאוש קודר שוררת בהושע ד—י"ד. יש בפרקים אלה בעצם רק נבואת-נחמה, יותר נכון: נבואת-דרמים, אחת (י"א, ח—יא), ויש

רמזי נחמה פה ושם. מלבד זה יש שתי נבואות-תשובה (ה', טו—ו', ג'; י"ד, ב—ט). כל שאר הנבואות הן תוכחות, איומים, תלונות וגם קללות. אין הנביא בטוח בתועלת תוכחתו. "ריב לה' עם יושבי הארץ... על כן תאבל הארץ ואמלל כל יושב בה... אך איש אל ירב ואל יוכח איש", כי כולם יכשלו: העם, הנביא, הכהן (ד', א—ה)⁶⁴. רק ריב של פגעי-אלהים ולא ריב של דברי אנשים. השובה יש' ו', ט—יג. רוב דברי התוכחה של הושע נאמרו לאפרים. אבל כולל הוא בתוכחתו ובנבואת הפורענות גם את יהודה. ישראל זנה, וגם יהודה אשם (ד', טו)⁶⁵. גם יהודה יכשל בעונו עם אפרים (ה', ה). שרי יהודה היו כמסיגי-גבול, עושקי עניים (השובה יש' ד', ח). ועליהם ישפוך ה' את עברתו (הושע ה', י). גם יהודה חולה, וגם הוא מבקש עזרה ורפואה מאשור (שם, יג)⁶⁶. גם יהודה הרבה לו ערים בצורות (ח', יד). גם הוא היה כפוי טובה לאלהיו (י', יא—יב). גם יהודה רב עם אל ונאבק עם קדושים, וריב לה' עמו (י"ב, א, ג)⁶⁷. עיין גם ו', ד, יא⁶⁸. העם כולו נשחת, שחיתותו עמוקה וכללית. "העמיקו

64 בד', ד ("ועמך כמריבי כהן") הרבו דורשי חמורות להתלבט. מן התרגומים העתיקים נראה, שהיו לפנייהם חילופי נוסחאות. השבעים גרסו: "ועמי כמריב כהן". מראשיתו של הכתוב ("ירב... יוכח") נמצאנו למדים, שהריב הוא ריב נבואי. "מריב" הוא איפוא כאן כנוי לנביא, כמו "מוכיה". ולפיכך יש לגרס, כנראה, במקום "ועמך כמריבי כהן": "ועמך כמריב, ככהן" (במובן: כעם, כנביא, ככהן — כולם שוים בחפא). ובהמשך: "וכשלת היום וזל נם נביא עמך לילה ודמיתי עפך" (כצ"ל במקום "אטך"). ולהלן הוא אומר: "והיה כעם ככהן" (ט).

65 "אם זנה אחת ישראל, אל יאשם יהודה". "אם" זה אינו תנאי ממשי אלא דרך-דבור של הושע המבטא שויון של שני דברים. אם זונה אחת ישראל, היה לו ליהודה להתוהר מן החטא, אבל לא נזהר. כלומר: גם ישראל זונה, גם יהודה אשם. זה ברור מן ההמשך בפרק ה' המדבר על כשלון אפרים ויהודה נס יחד. בבטוי "ואל תשבעו חי ה'" (ו', טז) יש אולי רמז לבאר שבע של יהודה, השובה עמ' ה', ה; ח', יד. לשמוש המלה "אם" השובה הושע י"ב, יב (עיין למעלה, הערה 62). 66 בפירוש נזכר, אמנם, גם כאן, כמו בכל הספר, רק אפרים כמבקש עזרת אשור: "וילך אפרים אל אשור". אבל כלאחר-יד נכלל פה גם יהודה בחטא זה. וכן בהמשך בפסוק יד: "וככפיר לבית יהודה".

67 עיין למעלה, ע' 134—135. פסוק ג, "ורב לה' עם יהודה" מוכיח בכירור, שגם בפסוק א מדובר בננוותו של יהודה.

68 פסוק יא: "גם יהודה שח קציר לך בשובי שבות עמי" הוא מקרא סתום.

שחתו", קיבל הושע (ט', ט, השוה ה', ב). הוא משה את שחיתות הזמן עם חטא, "הגבעה", שאז שתף עצמו שבט שלם לחטא-זנונים איום (ט', ט; י, ט). ובכל זאת מפעמת את הנביא התקוה, שהעם ישוב. זהו טעם תוכחותיו. זה טעם התורה, שהוא מלמד את העם לדעת מה ה' חפץ ועל מה הוא מעניש את ישראל.

על השחיתות העמוקה והכוללת הזאת הביא ויביא אלהים על ישראל פורענויות קשות. ה' היה, כעש לאפרים ורכב לבית יהודה", דכא אותם ושבר קרנם (ה', יב—יג) ועשה אותם בגויים, ככלי אין חפץ בו" (ח', ח). אבל השפטים רק החלו. בעוון יושבי הארץ, תאבל הארץ ואמלל כל יושב בה". בעוון ישראל תבוא פורענות על כל הארץ, גם על החיה, העוף ודגי הים (ד', ג). רזון יביא ה' על הארץ (שם, טז), ואכלו ולא ישבעו, הזנו ולא יפרצו" (שם, י). האל יקלל את היבול (ח', ז), את הגורן ואת היקב (י"ב, ב), ימית את הבנים (ט', יא—טז)⁶⁹, ישמיד את אפרים בדבר ובבצורת —

הע' וההרגס קראו, "שית" ואולי, "ראשית"; הוולגטה קראה, "שית" (צווי), סומכום — "שית" (בינוני פעול). לפניהם היו איפוא כאן אותיות "שית". לפיכך יש אולי לגרוס: "גם יהודה — שית קציר לך, ברוב משובת עמי". גם יהודה יקצור קוצים, פרי משובתו. השוה ח', ז; י', יג. והשוה יר' ד', ג (המשפיע ממליצת הושע): ואל חורעו אל קצים; י"ב, יג: וקצים קצרו; י"ד, ז: רבו משובתינו. — ברוב המקומות בס' הושע נזכר בכל אופן יהודה לנגאי בפירושו. בכמה תוכחות כלול הוא ממילא: בעל מעור, בקשת מלך ושרים. מזור היה, אילו לא נזכר יהודה עם אפרים בתוכחה על הליכה לאשור ולמצרים (לפחות ברמז) או בתוכחה על עקבת יעקב וכו'. בה', ה יהודה מצורף לאפרים במליצה הושענית אפינית: "יכשלו... כשל גם..." אין איפוא כל יסוד לדעתם של המוחקים את "יהודה" בכל המקראות בהושע או בחלק מהם.

⁶⁹ עיין גם י', יד: אם על בנים רמשה; י"ד, א: עליהם ירמשו. אפשר, שגם בו, ה יש גבואה סמוג זה, ושם צ"ל: על כן תצבתי בבניכם (במקום "בנביאים"), הרגתים באצרי פי, ומשפטי כאור יצא (ע"פ הע', במקום "ומשפטיך אור יצא"). השוה עמ' ד', י: הרגתי בחרב בתוריהם וגו'; יר' ב', ל: לשוא הכיתי את בניכם, ועוד. והשוה יש' י"א, ד: והכה... בשבט פיו וגו'. המענה, ש"חצב" ענינו רק בקע והרות באבן, אינה נכונה. עיין יש' ג"א, ט: המהצבת רהב. (השוה גיברג, Studlen, 40). אלא שהרינת הנביאים לא ידענו כה היא, וצריך להשלימה מן הדמיון. וגם אין כל פתרון ל"על כן": משום שישראל מרו, הרג האל את הנביאים? וכן אין מעט לביאור: תצבתי בהם בידי הנביאים וכו'. כי ההורגים היו ארם ואשור ולא הנביאים. אכל לפי הנירסא, "בבניכם" יש כאן המשך. ו', א—ג אינם מזמור תשובה של

„נחם יסתר מעיני“ (יג, יד—טו). אש ישלח האל בערי ישראל ויהודה ובארמנותיהם (ח, יד). בקלון ימיר כבוד ישראל (ד, ז) ⁷⁰. הפורענות תהיה גם רוחנית: ה' ילך מישראל ומיהודה, ולשווא יבקשו אותו (ה, ו); השוה עמ' ח, יא—יב). גם הנביא יכשל (ד, ה) ויכשיל את העם, מאין דבר-אלהים. בימי הפקודה יהיה הנביא לאויל, ואיש הרוח למשוגע, על רוב עוונתו של ישראל ועל רוב המשטמה. אפרים יהיו צופה אל אלהיו, אבל הנביא יהיה כפח יקוש על כל דרכיו, והכהן יהיה לו לחטאת למשטמה בבית אלהיו (ט, ז—ח) ⁷¹. על לקוי הנבואה בתור עונש עיין עמ' ח, יא—יב;

העם, כפי שמפרשים אותם ראשונים ואחרונים, בין שהם רואים אותם כהמשך של ה', מו, בין שהם רואים אותם כראשית נבואה מיוחדת. פסוקים אלה הם קריאת תשובה של הנביא לעם (השוה יש' ב', ה). קריאת זו מקבילה לקריאה שבי"ד, ב—ט, ויש בין שתייהן גם שוהפית של במוי. וכו', ד הנביא מביע את הרגשתו, שישראל לא ישמעו לקריאתו: חסדם „כענן בקר“, לבם אינו נאמן עם ה', ומטרים הם תמיד, כמו שהוא מוען בכמה מקומות. ומפני זה נגזרה עליהם גזרת הריגת הכנים (היינו: גזרת הכליון). „משפטי כאור יצא“ פירושו: זה היה גור דיני הצודק עליהם. כי במיו זה משמעותו במקרא בכל מקום לא מתן תורה ומשפט אלא גזר דין, מעשה צדק ומשפט. עיין צפ' ג', ה; חב' א', ד; תה' ל"ו, ו, ועוד. (נגד המוצאים כאן רמו לסתן תורה; עיין למעלה, הערה 45). וההמשך: כי (העם) חסד חפצתי וגו', אבל הם לא שמרו תורה זו, אלא עברו ברית וכו'. גם בצפ' ג', ה המשפט היוצא „לאור“ הוא משפט של פורענות. — מורש שניר (ידיעות החברה העברית לחקירת א"י ועתיקותיה, חשון-סיון, תש"ד, ע' 9—16) מוצא במלה „כאור“ בהושע ו', ה רמו ל„משפט האורים“ של הכהן, וכוה יש, לדעהו, ראייה, שהנוסח „כנביאים“ נכון, מאחר שיש כאן הקבלה: כהן—נביא. אבל משפט האורים דבר לא היה לו עם לקח מוסרי בכלל, וביחוד לא היה לו דבר עם הלך „חסד חפצתי ולא זבח“. „חצבתי“ הוא מפרש „הרביתי“ ו„הרגחתי“ הוא מתקן „הרגחתי“ (כלשון „וידנו לרב“). בעקבות גרסמן, ולין ועוד, הוא מוצא בהושע ו', ז—ט חוכחה על הריגת בני אפרים על-ידי אנשי גלעד במעברות הירדן (ליד אדם העיר), כמסופר בשופ' י"ב, ד—ו: והסה באדם עברו ברית וגו'. אבל הושע מוכיח את העיר גלעד, והעיר לא נזכרה בכפזר כלל. מלבד זה תוכחתו מכוונת כלפי אפרים ויהודה (ד), ועליהם הוא אומר: „והסה... עברו ברית“. והנה יהודה לא היה שם כלל, ואפרים היה הנפגע באותו חטא. גרסמן וולין משחרלים לקדם את פני הקושי על-ידי פירור המקסם או שנוי סדר המקראות.

⁷⁰ אבל עיין למעלה, הערה 55.

⁷¹ הפסוקים האלה הם די מעורפלים, ואין פלא, שהדרשנים קופצים עליהם.

מיכה ג, ו-ז: תה' ע"ד, ט: איכה ב', ט). בהרבה נבואות חושע נבא למכת חרב. זרים יאכלו את יכול הארץ (ח, ז). חרב תבוא על ערי אפרים (י"א, ו). בשאון מלחמה ישרוד האויב את הערים והמבצרים ויהרוג את יושביהם (י, יד). שמרון תאשם, יושביה יפלו בחרב (י"ד, א). המלך יהרג (י, ז, טו), את אשר נתן אלהים באפו יקח בעברתו (י"ג, יא). השרים יפלו בחרב (ז, טז). המזבחות, המצבות והבמות יהרסו וישמדו (י, ב, ח), יהיו „כגלים על תלמי שדי" (י"ב, יב). הארץ תהיה שממה כאדמה וכצבאים (י"א, ח).

ולעומת זה אין חושע נבא לגלות, שיגלה אויב את ישראל מעל אדמתם, אף-על-פי שהוא חי בימי תגלת פלאסר. הוא אומר, אמנם: „מביתי אגרשם... ויהיו נדדים בגוים" (ט, טו, יז). אבל אין הוא מיחס תפקיד של מגלה לא למצרים ולא לאשור. שתי המדינות האלה לא תושענה את ישראל, אבל לא נאמר, שהן תהיינה „שבט אפס" של האל. גם ב"ה-ו מלך אשור הוא לא האויב הכובש והשודר אלא המושיע המדומה, שמוכילים לו מנחה: גם את העגלים יובילו לו למנחה, לדאבון לב העם והכמרים, מלגלג חושע⁷². אפרים שולח אתנני אהבים לאשור. אבל מגורלו לא ימלט. המלך הזר רק יכביד עליו משאו ויאכל כמו⁷³. דמוי הגלות של חושע הוא מיוחד במינו. ישראל, בבקשם עזרה ממצרים ומאשור, „ישובו" למצרים

„אויל הנביא" וגו' הוא המשך של „באו ימי הפקדה" וגו', ואין אלו דברי העם (כביאור הרווח, עיין כך א', ע' 513, 713) אלא נבואה פורענות של הנביא, וכן מעיד סופו של הפסוק: „על רב עונך" וגו'. בפסוק ח יש לנרום: „צופה אפרים אל אלהיו", כלומר: סבים ומיחל לדבריו. השוה תה' ל"ז, לב.

⁷² גם ב"ה: „על כבודו כי גלה מסנו" אין איפוא באמת רמז לגלות, כמו שמסביר ולהו"ן, V, Skizzen, ע' 122, וכן נובק בביאורו לכתוב זה. משמעות הכתוב היא: את הענל יובילו מנהג למלך אשור, והעם יהאבל על כך ויחשוב הכרח זה לחרפה ולאסון לאומי.

⁷³ ח', ת-ט, השוה ז', ח-ט. ח', י הוא מקרא סתום. יש לשער, ש„אקבעם" כאן (וכן „תקבעם" במ', ו) אין משמעותו אסוף. „קבץ" זה הוא צורה דיאלקטית של הפעל „קפץ" במובן: כרות, שבור ואבד, עיין איוב כ"ד, כד: „יקפצון... ימלו". (ואולי נשתכשה הפ"א לבי"ח). ושעיר ח', ה: גם אם ישלחו אתננים לגוים, אני אכריחם. ובהמשך יש לנרום אולי: וְחָלוּ וְקָצְמוּ מִשָּׂא מִלֵּךְ שָׂרִים (מכובד המסים למלך הזר ושריו). למחלה אפרים השוה ה', יג. ועיין תח' ק"ו, לט: ויטעמו וישחו מעצר וגו'. — כמ', ו מקביל ל„מצרים תקבעם" — „סוף חקכרם".

ו, "ילכו" לאשור. לא שליחים בלבד, כנראה, אלא גם המונים המונים. אולם בדרך יפרוש עליהם האל את רשתו ויצודם (ז', יא—יג).⁷⁴ השובה גם י"ג, ח—ט: "כנמר על דרך" וגו'. ואלה, שישובו למצרים וילכו לאשור, ישבו שם בשממון. יאכלו טמא, ללא חג ומועד, ובארצות ההן ימצאו להם קבר (ט', ג—ו). אפשר, שהיתה בימים ההם נדידה למצרים ואשור, שהנביא חשב אותה לחטא ולעונש כאחד.

אולם כל נבואות-הפורענות האלה אינן חזונות ממש, אלא איומים, הרהורי-בלהות. הנביא קורא את העם לתשובה. התשובה תעביר את הרעה ולא תבוא. אם ישוב ישראל, ירפא ויושע (ו', א—ג). אם ישוב ויתפלל לאלהים, "יפרח כשושנה ויך שרשיו כלבנון" (י"ד, ב—ט). אבל הושע אינו מיחד מקום קבוע לתשובה בסדר של מאורעות. אין הוא רואה את הרע כגורם המביא לתשובה, ואין הוא רואה את הישועה כעתידה לבוא בעקב התשובה. בהושע ד'—י"ד אין שרשרת של מאורעות, כמו שאמרנו כבר. מפני זה אין נבואות-התשובה-והישועה שלו חזונות ממש, יעודים מובטחים, אלא דרישות, משאלות, דברי כיסופים. רק בה, טו מנצנץ יעוד התשובה: האל יסתיר פניו עד שישובו וישחרוהו. אבל אין זה יעוד אסכטולוגי מפורש. ב"א, ח—יא אנו מוצאים מעין נבואת-ישועה. אבל צורתה היא צורה של הרהור-רחמים אלהי. לא בתשובת העם אלא ברחמיו לא ישוב האל (במובן: לא יוסיף), "לשחת אפרים" ויקבץ את אלה, שהלכו למצרים ולאשור.⁷⁵

⁷⁴ "איסירם" (אחפוש ואקשור אותם), "כשמעי לענם" (במקום, "כשמע לעדהם"); כשאשמע את קול לענם-להנם בהתפושם ברשת, אבוא לאסוף אותם, כדרך הצידים כשהם שומעים את להג הצפרים שנלכדו. והשווה שם, מו: "ו לענם בארץ מצרים", כלומר על שיחם הנלעג במצרים (רמז לדבור מצרי נלעג). נייברג, Studien, 57, מקיים את נוסח המסורת ומבאר: כשאשמע את (רעש) עדתם, מאחר שהמשילם לעדת צפרים. השווה שופ' י"ד, ח: עדת דברים.

⁷⁵ לפי מדרשו של נייברג, Studien, ע' 80, יש לתפוס את י"א, ח—ט כתשובתו הוועמת של האל על, שאליו כאילו יקראו ישראל לפי פסוק ז. (השווה למעלה, הערה 40). משמעות הפסוקים היא לרעה: איך אתה... כאדמה...! נהפך עלי לבי (= ועם חוקפני), יחד נכמרו נחומי (= רגשי הנקמה בוערים בי) וכו' וכו'. אבל "נחם" בכל מקום בתנ"ך משמעו: פנה למובה, הרגע, השקט. בשלשה מקראות משמעו: השקט את הכעס ע"י נקמה (בר' כ"ו, מב; יש' א', כד; יחז' ה', יג). אבל במקראות אלה הפעל מצטרף לפעל אחר המביע את הנקמה ("מתנחם... להרגן"; "אנחם... ואנקמה"; "והנחתי חמתי... והנחמתי"). אבל הפעל לבדו אין

ואולם כנגד זה נאמר במקום אחר, „נחם יסתר מעיני“: י"ג, יד). גם את י"ב, י יש לראות לא כדבר-פורענות אלא כיעוד של ברכה: האל עוד יושיב את העם ב„אהלים“ (לא במדבר אלא בארץ). זאת אומרת: ישיב אותו לדרגה של חיי פשטות ותום כבימי קדם⁷⁶. זהו בעצם היעוד המשיחי הברור ביותר בהושע ד'—י"ד.

נביא אהבת-החסד

הושע השני הוא נביא האהבה ואמונת-האמת. הוא משמיע נעימה דתית חדשה: לא פחד, הערצה, בקשת טובה, ענוה וכניעה אלא אהבה ללא תנאי, „חסד“, חסד אנושי כנגד החסד האלהי — זוהי דרישת אלהים מן האדם. מן החסד נובעים התקוה והבטחון, חיים של קדושה, כבוש היצרים, אהבת הרע. החסד הוא ערובה לישועת אלהים. מתוך העמדת האמונה על החסד

לו משמעות זו. „נכמרו נחומי“ מקביל ל„נכמרו רחמי“ (עיין בר' מ"ג, ל; מל"א ג', כו). והראיה המכרעת היא בהושע י"ג, יד: „נחם (= רחמים) יסתר מעיני“. ברור, שהמקראות מקבילים זה לזה. ניכר פוחר גם י"א, י לרעה: יתוה יהיה להם כאריה וכו'. אבל הנבואה מסתיימת במלים: „והושבתים על בהיהם“ (יא), וזהו יעוד ברור לטובה. ניכר עובר על זה בשתיקה? כל דבריו אינם איפוא אלא מדרש של מה בכך. — אמנם, המשך הכתובים הוא די קשה. בפסוק ו יש לגרום: „ואכלה (ואכלו) ממענותיהם“, והיא מליצה שאולה ממש' א', ל: „ויאכלו... וממענותיהם ישבעו“. „ועמי תלואים למשובתי“ (ו) קשור בלי ספק בהמשך במש' שם, לא: כי משובת פתים תהרגם וגו'. השבעים קראו בהושע י"א, ו: „ממלכותו“, וצ"ל „ממשובתם“: תלואים (עמוסי חלאה וסבל) בגלל משובתם. ע"פ המליצה במשלי אולי צ"ל: „תלואם משובתם“ (משובתם תדכאם; הטהוה איוב מ"ו, ח: ...הלאני, השמות...). ולהלן: „ואל על (למעלה, לשמים) יקראהו, יחד לא ירחמם“ (במקום „ירומם“). וכאן מתחיל הרהור הרחמים האלהי: „איך אתנך כאדמה...?“, ובהמשך: „יחד נכמרו נחומי“ (כנגד: „יחד לא ירחמם“).

⁷⁶ מובן מאליו, שאין במסוק זה אידיאל „נומדי“. דמיון של הושע השני, ובכלל זה גם דמיון הישועה שלו, הם „אכריים“ בהחלמ. ישועת אלהים היא „כנשם... כמלקוש יורה ארץ“ (ו', ג). משל לאזרים השומע בקול אלהי ועושה את המוב היא הענלה התורשת והרשה (י', יא והטהוה גם הצירים ביי—ג). שיא הרע היא מארת גורן ויקב (ח', ו; מ', ב). המדבר הוא מקור ההרם והרע (י"ג, מו). כל ציור הישועה בי"ד, ה—ט הוא „אכרי“. הכמוי „אויבך באהלים“ אינו אלא מליצה. בי"א, יא הוא אומר: והושבתים על בתי הים.

הוא בא לידי שלילת ערכו העצמי של הפולחן. אבל אין הוא מעמיד, כעמוס, צדק ומשפט בלבד כערך עליון, ואין הוא אומר, כשמואל, "הנה שמע מובח טוב" (ש"א ט"ו, כב), אלא: "כי חסד חפצתי ולא זבח". הוא דורש צדק ומשפט, אמת ודעת אלהים, אבל — חסד כנגד כולם. הפולחן אין לו ערך כלל, ואף עוון וחטא הוא, אם אינו מביע חסד דתי-מוסרי. את קביעת-הערכים הזאת העלה הושע, כמו גם עמוס, מתוך האדיאה הישראלית, למרות המטבע האישי של נבואתו. כי האדיאה הישראלית בטלה את הערכת הפולחן ככח עצמי, מיתולוגי-מגי, על-אלהי, ומתוך תפיסה זו נבעה קביעת-הערכים הנבואית (עיין למעלה, ע' 79—81). הנביאים הביעו מה שהיה גנוז באדיאה הישראלית.

אדיאות עולמיות במסגרת לאומית. אבי האוטופיסטים

אמונת-האהבה של הושע היא לא אישית. מצע כל תפיסת-עולמו הוא לאומי. יהוה אהב את ישראל, ועל ישראל מוטלת חובת החסד. הושע מדבר בשם הברית הלאומית, שכרת ה' עם ישראל. חובת-החסד של היחיד נובעת מן החובה הלאומית. נבואת הושע היא כולה לאומית. אין בספרו שום נבואה על הגויים. גם לו ה' הוא, כמובן, שופט עולם (הוא מזכיר את אגדת סדום: י"א, ח). אבל תחום החסד הוא ישראל, והוא עצמו לא נשלח אלא לישראל. עמים אחרים הוא מזכיר רק ברקע. האדיאות של הושע הן אוניברסליות במהותן. אבל חוג ראייתו הנבואית הוא לאומי. על הבמה ההיסטורית הוא רואה רק את ישראל. הושע הוא אבי האוטופיסטים המאמינים בגאולה פנימית בכח האהבה והחסד. הוא הראשון השולל את המדינה הצבאית. אבל גם אדיאה זו סגורה אצלו במסגרת לאומית. גם בחזונותיו האסכטולוגיים, עד כמה שישנם אצלו, אין הוא פוקד את הגויים. גם לעתיד לבוא הוא רואה רק את ישראל כנושא החסד. האסכטולוגיה הנבואית העולמית נוצרה רק אחריו.

ד. ישעיהו

1. הרקע המדיני

אחרי מותו של ירבעם בן יואש התחילה מלכות ישראל מתגלגלת ויורדת מהר במדרון. שנת מותו של ירבעם היא שנה גורלית: היא שנת עלייתו של תגלת פלאסר השלישי (או „הרביעי“) על כסא המלוכה באשור (727—745). התחילה מלחמתה של מלכות אשור לשלטון-עולם, מלחמה, שהביאה חורבן על הרבה ממלכות, והיא שהביאה גם לידי חורבנה של מדינת אפרים ולידי גלותם של עשרת השבטים. אחרי שהכה את מלך אררט, כבש תגלת פלאסר בשנת 740 את ארפד. בשנת 738 (כשנה אחרי מות עוזיהו, מלך יהודה) הוא מכה את ברית מלכי סוריה, ובתוכם את מלך חמת ומלך יאדי. הוא כובש את כלנו. חירם, מלך צור, רצין, מלך דמשק, מנחם, מלך שמרון, ועוד ועוד מעלים לו מס. לפי מל"ב ט"ו, יט—כ נתן מנחם לפול (הוא שמו הבבלי של תגלת פלאסר) „אלף ככר כסף, להיות ידיו אתו, להחזיק הממלכה בידו“. בשנת 735 נרצח פקחיה, בן מנחם, בידי פקח בן רמליהו, שמלך תחתיו (735—733). פקח מורד באשור ומתקשר עם רצין נגד תגלת פלאסר. פקח ורצין רוצים להכריח את יהודה, עוד בימי יותם, להצטרף לברית הזאת (מל"ב ט"ו, לו—לח). פורצת מלחמת ארם-אפרים ביהודה. אחז (734—719) שולח „שוחד“ לתגלת פלאסר ומבקש עזרתו (מל"ב ט"ז, ז—ט). בשנת 734 תגלת פלאסר עולה על ערי רצין, כובש אותן ומחריב את ארצו. הוא לוכד את ערי-החוף הכנעניות, שוטף ועובר עד ערי הפלשתים, כובש את אשקלון ואת עזה. מאדמת ישראל הוא כובש את עיון ואת אבל-בית-מעכה, את הגלעד ואת הגליל, ואת יושביהם הוא מגלה אשורה (מל"ב ט"ו, כט). זוהי ראשית גלותם של עשרת השבטים. הושע בן אלה קושר קשר על פקח והורג אותו ומולך תחתיו ונכנע לתגלת פלאסר. בשנת 732 תגלת פלאסר כובש את דמשק וממית את רצין.

בימי שלמנאסר (727—722), בן תגלת פלאסר, מרד הושע במלך אשור מתוך בטחון בעזרת סוא מלך מצרים (מל"ב י"ז, ד). האשורים עלו על הארץ ושמו מצור על שומרון. בשנת 722 לכד סרגון (722—705), חומס כסא המלוכה, את שומרון והגלה את ישראל מעל אדמתו. כעבור

שנתיים פרץ מרד, שבראשו עמדה חמת ושהשתתפו בו גם שומרון ודמשק. סרגון דכא את המרד וספח את חמת לאשור. באותה השנה הכה סרגון את חנון, מלך עזה, ואת סוא, מלך מצרים, ליד רפיח.

אחז נאמן היה לאשור כל הימים. אבל חזקיהו (719—691) לא הלך בדרך אביו. עליו מסופר: וימרד במלך אשור ולא עבדו (מל"ב י"ח, ז). שנים אחדות אחרי התמלכותו של חזקיהו, בערך בשנת 714, עלה על כסא־פרעה שַׁפְּקוֹ, מלך כוש, אבי השושלת הכושית, שאחד וחזק את מצרים. מעתה גברה תקותם של המלכים הקטנים לפרוק מעליהם את עול אשור בעזרת מצרים. לסרגון קם שטן גם בביתו: מראדך בלאדן הכשדי, מלך בבל, ששאף לקומם את עצמאותה של מלכות בבל. בעזרת עילם הנחיל בשנת 720 מפלה לסרגון. ומאז השתדל, כנראה, להתקשר עם המדינות הכפופות לאשור ולעוררן למרד. אבל המרידות לא הצליחו. בשנת 717 סרגון כובש את כרכמיש. בשנות 713—711 פורץ מרד שבראשו עומדת אשדוד. במרד השתתפו יהודה, אדום, מואב, צפו לעזרת מצרים. סרגון כובש בשנת 711 את אשדוד. נראה, שהקושרים האחרים מהרו להכנע ויצאו בשלום. עזרת מצרים לא באה. בשנת 710 הכה סרגון את מראדך בלאדן וכבש את בבל.

משבר קשה עבר על יהודה אחרי מותו של סרגון. בראשית מלכותו של סנחריב בנו (705—681). חילוף המלכים עורר שוב את רוח המרד. מראדך בלאדן הכריז את עצמו מלך בבל. בשנת 703 הכה אותו סנחריב וכבש את בבל. מראדך בלאדן ברח, אבל עילם תמכה בו, והוא הוסיף לעורר למרד, ובשנת 700 המריד שוב את בבל. אפשר, שהספור במל"ב כ', יב—יט (יש' ל"ט) על בוא שליחי מראדך בלאדן לחזקיהו מתיחס לאותו הזמן: מראדך בלאדן נסה גם אחרי מפלתו לחזק את ידי הקושרים ביהודה ובפלשת. כי באותו הזמן נתכוננה ברית של קושרים נגד אשור, שהשתתפו בה אשקלון, עקרון ויהודה. חזקיהו עמד בראשה. בידי חזקיהו מסרו אנשי עקרון את מלכם פדי, שהיה נאמן לאשור. הברית בטחה בעזרת כוש־מצרים. מרדה גם צידון. בשנת 701 עלה סנחריב על הארץ בדרך חוף הים. הוא הכניע את צידון, כבש את אשקלון. ליד אלתקה התנגש עם הצבא המצרי בפקודו של תרהקה, שר הצבא, שעתיד היה להיות מלך כוש ומצרים (והנקרא במל"ב י"ט, ט; יש' ל"ז, ט "מלך כוש"). סנחריב נחל נצחון, אבל לא נצחון מכריע. סנחריב כבש את עקרון, עלה על יהודה ותפס את הערים הבצורות ושם הסגר על ירושלים. את מחנהו תקע ליד לכיש. חזקיהו הוכרח לשחרר את פדי, לפי מל"ב י"ח, יד—טז נכנע חזקיהו

לא נכנע ולא פתח. לפי הספור, אמץ ישעיהו את לבו ונבא, שהעיר לא תכבש. סנחריב שב לארצו. דבר זה הורגש כהתאמתות נבואת ישעיהו וכאות לטובה וגם — כנצחון. בעשר השנים הבאות היה סנחריב נתון לשגעון חייו: לכבוש בבל ולהריסתה. כדי לבצע דבר זה, צריך היה להכריע את עילם. נראה, שבהכנות לכך היה עסוק בשנות השלום 694—699. את בבל לכד והחריב בשנת 689. בינתיים היתה הרוחה ליהודה הרחוקה. חזקיהו התעודד. ממל"ב י"ח. ח יש ללמוד, שחזר וכבש את עריו מידי מלכי הפלשתים ואף הרחיב את גבולו. סנחריב נרצח בשנת 681 בידי בניו. ואסר חדון בנו מלך תחתיו בשנת 680.

2. הרכב הספר

התקופה הסוערה ורבת המאורעות הזאת משתקפת בסי ישעיה הראשון (א'—ל"ט). המאורע הקדום ביותר, שנרמז בו, הוא רעש הארץ, שהיה בימי עוזיהו (ה', כה). המאורע המדיני הקדום ביותר, שנזכר בו, הוא כבוש ארפד (740). המאורע המדיני המאוחר ביותר, שנזכר בחלק הספורי, הוא רצח סנחריב והתמלכות אסר חדון (680). השאלה המרכזית של חקר סי ישעיה היא: מה הם המאורעות של אותה התקופה, שנשתקפו בנבואות המכונסות בספר זה, ואילו הן הנבואות, שאפשר ליחס אותן לישעיהו?

חלקי סי ישעיה הראשון

סי ישעיה הראשון כמו שהוא לפנינו נפלג לפי סימני-צורה לכמה ילקוטים. (1) פרק א'. כולל תוכחה מוסרית. בראשו — הכותרת הכללית של הספר. פרק ב' נפרד ממנו בכותרת מיוחדת. (2) ב'—י"ב. קובץ של נבואות, שבראשן כותרת מיוחדת (ב', א), ובסופן מזמור אסכטולוגי (י"ב). (3) י"ג—כ"ג. קובץ נבואות, שכמעט כולן מוכתרות בשם „משא“, וכמעט כולן הן נבואות על הגויים. (4) כ"ד—כ"ז. נבואות ומזמורים אסכטולוגיים. מצוי בהם הבטוי הסימני „ביום ההוא“. (5) כ"ח—ל"א. קובץ נבואות ותוכחות הפותחות ב„הוי“. (6) ל"ב—ל"ג. נבואות ומזמורים אסכטולוגיים. (6) ל"ד—ל"ה. נבואות בסגנון ישעיהו השני. (7) ל"ו—ל"ט. ספורים נבואיים, שישעיהו מופיע בהם.

הדעה הרווחת על התהוות הספר

דעה רווחת היא, שסי ישעיה „סדורו רע“ או שהוא אפילו הספר המנומר ביותר והמעורב ביותר בכל ספרי הנביאים. הספר נתפס כמין

„צנתולוגיה“ או „כריסטומטיה“ נבואית³. בדבר אופן התהוותו הדעות חלוקות. אבל הנחה מוסכמת היא, שהוא נתהווה במשך דורות. עלו בו דברים משל ישעיהו עצמו, דברים ממסורת תלמידיו (שנשתנו, כמובן, בהמשך הזמן, שבו נמסרו כדברים שבעל־פה) ודברים של סופרים נבואיים בדורות שונים. מוצאים בו רמזים למאורעות, שארעו בימי גלות בבל ובית שני: בימי מלכי פרס, בימי אלכסנדר מוקדון או אף בימי החשמונאים. ילקוטי נבואות ועלים פורחים נתקעו בלי הרף במשך דורות לתוך סי' ישעיה. הוסיפו, עבדו, סירטו, בלבלו. וסוף סוף יצא מתחת ידיהם של התלמידים והסופרים והעורכים כבש מבולבל זה של שברי שברים. ועל המחקר הוטל עתה לפקח את גלי ההוספות והעבודים וכו' ולקבוע את זמנו של כל קטע ושבר־קטע עד כמה שידו מגעת.

אין בספר נבואה פרספקטיבית

מכיון שתפיסה מעין זו שלטת במדע ביחס להתהוותה של הספרות הנבואית בכלל, הרי יש לטעון נגדה כאן קודם כל את הטענה הכוללת, שכחה יפה גם ביחס לסי' ישעיה: אם הספר נוצר מתוך תהליך מורכב כזה של עבודים והוספות, איך קרה הדבר שאין בספר אף נבואה פרספקטיבית אחת? (עיין למעלה, ע' 21 ואילך). בסי' ישעיה של המסורה יש פרקים המדברים במפלת בבל, בנצחון כורש, בגאולה מגלות

³ אייכהורן, Einleitung, כך ד', ע' 83 ואילך, כבר טען בשעתו, שסי' ישעיה מורכב מנבואות ישעיהו, מנבואות בני דורו וגם מנבואות מאחרות מומנים שונים. הוא מביא ראיות מהבדלי הסגנון, מן החזרות וכו'. בעקבותיו הלך המדע המקראי. על אופן התהוות סי' ישעיה עיין בודה Litteratur, ע' 77; גריי, ביאורו, ע' XXX ועור; אייספלדט, Einleitung, ע' 343 ואילך. לפי דוהם, ביאורו לישעיה, ע' VIII, נחהו סי' ישעיה במשך יותר משש מאות שנה, ויצירתו נשלמה רק בימי שלומית אלכסנדרה. על הרכב סי' ישעיה לשכבותיו עד המאה השניה עיין: מין „כרסמומחיה של הנבואה העברית“, לפי נונקל-סמידט, Kennett, The Composition of the Book of Isaiah, 1910. סי' ישעיה הוא ה„סגריה“ הנבואית עיין מורי, Sec. Isaiah, ע' 94 ואילך, ועל סי' ישעיה ביתוד עיין שם, ע' 98—104. רוב הנבואות נוצרו, לדעתו, במאה הרביעית והשלישית לפני סה"ג. עיין גם מובינקל, Acta Orientalia, 1933, ע' 267 ואילך. פרוקש, ביאורו לישעיה, הוא מן המחזנים ביותר. אבל גם הוא מניח, שהפער נתהווה מתוך „תהליך ארוך“ של הוספות ושנויי סכנה (מבוא, ע' 24).

בבל וכו' (מ'—ס"ה). גם ב"ג—י"ד ובכ"א מדובר על מפלת „בבלי“ (עיין על פרקים אלה להלן). אבל בשום נבואה לא נרמזה התחלפות המלכויות: מעבר מלכות העולם מאשור לבבל ומבבל לפרס ומפרס ליון. כיצד יתכן, שעבדו והוסיפו, ובכל זאת לא שמו בפי ישעיהו נבואה על המלכויות, שתהינה אחרי אשור?

האופק ההיסטורי. הקרע בין הנבואות ובין המציאות

מלבד זה מופרכת התפיסה ההיא מתוך בחינת ס' ישעיה ביחוד. בס' ישעיה אנו מוצאים נבואות על מפלת אשור. לפי נבואות אלה תהיה מפלתו על הרי ישראל, בארץ ישראל (י', ה—לד; י"ד, כד—כה; ל', כז—ל"א, ט). הכוונה בלי ספק לתבוסה גמורה, שתשים קץ למלכות אשור. אבל אנו יודעים, שמלכות אשור היתה קיימת עד שנת 612, ובימי אסר חדון ואשורבניפל אף הגיעה לשיא של גבורה. מימות סנחריב נעשתה נינוה עיר בירת העולם. נינוה נהרסה בידי הבבלים והמדים, ואז בא הקץ למלכות אשור. אבל חורבן היסטורי זה לא נרמז בנבואות ישעיהו. העיר נינוה אף לא נזכרה כאן. להלן: ישעיהו נבא, לפי נוסח הספר שלנו, להצלתה של ירושלים. האויב יעלה על יהודה ויחריבה, אבל ירושלים לא תפול בידי אויב. על העיר יגן ה', וממנה תצא שארית ופליטה (עיין א', ח, כה—כז; ד', ב—ו; י', לב—לד; י"ד, לב; כ"ד, כג; כ"ט, א—ח; ל', יט—כו; ל"א, ד—ט; ל"ג, יג—כד; ל"ז, לא—לה; ל"ח, ו). אולם ירושלים הרי עתידה היתה להחרב בידי הכשדים, ובכל זאת לא מצינו בנבואות ישעיהו שום רמז לחורבן זה⁴. כמו כן נבא ישעיהו לבית דוד מלוכה ללא־הפסק ותפארת וגדולה לעתיד לבוא (ט', ו; י"א, א—י; ט"ז, ה; ל"ז, כה).

⁴ יש סבורים (תקמן, מרמי ועוד), שישעיהו נבא חורבן לירושלים. אבל מברר זו אין בה כדי להסיר את החמיה אלא רק כדי להחמירה. גם אם נגיה, שישעיהו נבא חורבן, הרי עובדה היא, שכנבואות שבידנו לא נשתחרו נבואות החורבן כצורחן: הן „עובדו“ ונחפכו לנבואות ישועה. ובכל אופן נבואות הישועה מכסות אותן ומעלימות אותן מן העין. ומכיוון שכך, הרי היו מוסרי המסורת הישעיינית בחקופה החורבן עשויים להרגיש צורך ב„עבוד“ חדש כדי לרמוז על החורבן. ורמז כזה על החורבן, שיבוא אחרי מפלת אשור, איננו. באמת אין בס' ישעיה שום נבואת חורבן לירושלים, גם לא בכ"ט, א ואילך; ל', יב ואילך; ל"א, א—ד. עיין נגד הקמן והחולכים בעקבותיו: פיינחולד, Rest, ע' 147—152.

אולם אין רמז בנבואותיו לבטול מלכות בית-דוד בימי נבוכדנצר⁵. ובכלל לא נשתקפו בס' ישעיה המאורעות הגדולים של המאה השביעית וראשית המאה הששית, ואין בו זכר לתמורות הגדולות בקורות ישראל והעמים באותה תקופה. אין זכר לכבוש מצרים בידי אשור, לחורבן נוא אמון (עיין נחום ג', ח), לתקומת מצרים בימי פסמטיך ונכה, למאבק אשור-בבל-מדי-מצרים. לא נשתקפה תקופת השעבוד של מנשה, האלילות של מנשה, שימת ה"שקוצים" בבית המקדש. וכן לא נרמז גורל יאשיהו והמלכים האחרונים, וגם לא חורבן הבית והעיר. כבר אמרנו (למעלה, ע' 27), שאף בנבואות ס' ישעיה של המסורה (א'—ס"ו) אין בנגלה שום זכר למאורעות ההיסטוריים הגדולים, שארעו בין זמנו של סנחריב לזמנו של כורש. זאת אומרת, שבאמצע המאה הששית כבר נתהוו לקוי גדול ומורגש בתכנו ה"מנסי" של ס' ישעיה הראשון: מאורעות של מאה וחמשים שנה לא נרמזו בו. ולא עוד אלא שנתהווה קרע בינו ובין המציאות ההיסטורית: המציאות לא התאימה לחזון. נשאלת השאלה: איך יכלו הלکוי והקרע להתהוות, אם נמצאו הנבואות עדיין במצב של התהוות ו"עבוד"? הרי לא יתכן, שהעורכים והמעבדים הרגישו צורך להכניס לתוך הספר מיני "רמזים" על מאורעות בלתי-חשובים בתולדות ישראל ככבוש צור ביד ארתחששתא אוכוס או בידי אלכסנדר או כהתפשטות בני-נביות בארץ מואב וכן הרבה "רמזים" על מאורעות לא-נדעים, ועם זה לא הכניסו שום נבואה ורמז על המאורעות המכריעים, שארעו בין 700 ובין 538.

בחינת הרקע המדיני של יש' א'—ל"ג מראה לנו בכל אופן (אם אנו סוגרים לפי שעה בסוגריים את י"ג—י"ד), שהאופק המדיני של קובץ זה הוא טבעי: הוא מגיע באמת רק עד 700 בערך. על המאורעות המדיניים הגדולים, שארעו אחר-כך, אין כאן אפילו "רמזים". בשטח זה אין שום סימנים של הרחבת-אופק מלאכותית על-ידי עבוד. "רמזים" מוצאים כאן רק למאורעות בלתי-חשובים. עובדה זו מוכיחה בבירור, שה"רמזים" מוצאים באמת מן הדמיון ושאת הנבואות לא עבדו כלל.

⁵ ואם נניח, שפרק ל"ט רומז על דברים אלה, הרי מופלא בכל זאת, שגרמזו בפרק סגורי בסוף הספר, ואילו בנבואות עצמן לא נרמזו. אבל באמת אין בל"ט נבואה חורבן למלכות ולעיר או לבית המקדש. בעצם, מה שישעיהו נבא כאן לחוקיתו (שכל אוצרו יובא בכלת ושכני בניו יהיו סריסים בתוכל סלך בבל) מתאים להפליא לספור של סנחריב על המנחה, שחוקיתו העלה לו: את אוצרו ואת בנותיו שלח לו לנינוה.

ולא זה בלבד אלא שהקרע בין נבואות ישעיהו ובין המציאות התחיל מתהווה כבר בחיי הנביא. כמה וכמה נבואות נתישנו עוד בחייו ולא התאימו למהלך המאורעות. אמנם, היתה התאמה בין נבואת ישעיהו ובין מהלך המאורעות ההיסטוריים בכללו: אשור היה הכח העולה, דמשק נפלה, שומרון נפלה, ירושלים לא נכבשה. אבל בפרטים יש כמה וכמה אי-התאמות. גם בז-ח וגם ביו ישעיהו נבא, שדמשק ושומרון תפולנה יחד: דמשק בימי רצין, ושומרון בימי פקה. בז, ח הוא קובע את זמן המאורע במספר שנים⁶. לפי ז, טז יבוא חורבן שתי הממלכות לפני שעמנואל ידע „קאס ברע ובחור בטוב“. לפי ח, ג-ד תכבשנה הערים לפני שמהר-שלל-חשבו ידע „קרא אבי ואמי“. אבל שומרון נפלה עשר שנים אחרי דמשק, ואז היו הנערים כבר גדולים. ישעיהו נבא לפורענות גדולה, שתבוא על אחז אחרי התקפת רצין-פקח (ז, יז: עליך). אבל אחז מלך בשלום. ישעיהו נבא, שמצרים תעלה בימים ההם על יהודה (ז, יח-יט), הוא נבא, שצבא אשור יציף את יהודה בימי אחז (ז, יח-כ; ח, ה-ח). אבל דברים אלה לא קרו. ישעיהו נבא, שסרגון ינצח את מצרים וינהג „את שבי מצרים ואת גלות כוש“ (כ, ג-ו). אבל סרגון לא הכה את מצרים. הנבואה, שמואב תחרב „בשלוש שנים“ (ט"ז, יד), לא נתקיימה. לשבנא נבא ישעיהו, שיטולטל „אל ארץ רחבת ידיים“ (כ"ב, יז). אבל בימי עליית סנחריב שבנא הוא בין השליחים, ששלח המלך אל ישעיהו. אי-התאמות אלה אפשר היה להסיר על-ידי עבוד קל. אולם הן לא הוסרו, והדברים נמסרו לנו כמו שהם. מכאן רשאים אנו ללמוד, שהנבואות נתפרסמו בשעתן ונקבע בהן קבע, בקשו בודאי למצוא את פשר אי-התאמות. אבל בנוסח לא העזו לנגוע. וגם הנביא עצמו לא שנה את נוסח נבואותיו.

הנבואות והספור על סנחריב

מופלא ומאלף ביחוד ההבדל שבין הנבואות על אשור שבנוף הספר (א'-ל"ג) ובין הספור על עליית סנחריב בל"ו-ל"ז והנבואות הקבועות בו. בישי' י, ה-טו חטאו של אשור הוא הרהב האלילי: אין הוא

⁶ הפסוקים ח-ט מעורבים, והמספר „ששים וחמש שנה“ מפליא. וכבר הציעו לגרום „שש וחמש שנים“ (עיין פרוקס, ע' 116; ועיין גרץ, Emenda-
tiones). ככל אופן מדובר על שתי הממלכות יחד. על פסוקים אלה עיין להלן, הערה 63.

מרגיש, שהוא כלי בידי אלהים; המלך מתפאר בכחו ובחכמתו. אבל אין הוא מתואר כמחרף אלהים. את שם ה' אין הוא מזכיר כלל. הוא רק מתפאר, שיעשה „לירושלים ולעצביה“ כאשר עשה „לשמרון ולאליליה“. העונש יהיה, כמו שראינו. תבוסה על הרי ישראל. לא כן בספור. כאן המלך ושליחיו מחרפים את אלהי ישראל. הם אינם מדברים על עצבי ירושלים, אלא מזכירים את השם בפירוש וטוענים, שלא יוכל להציל (ל"ו, טו—כ; ל"ז, ד, ו, י—ג, יז—כ, כג—כד). ישעיהו נבא, לפי הספור, למלך אשור: (א) שלא יבוא „אל העיר הזאת“ ולא יורה שם חץ וגר (ל"ז, לג—לד, ב) שישוב לארצו (ל"ו, ז; ל"ז, לד, ג) שיפול בחרב בארצו (ל"ז, ז). אחרי כן מסופר, שהנבואות האלה נתקיימו במלואן (ל"ז, לו—לח). הספור בנוסח שלפנינו הוא לא מלפני שנת 680 (שנת התמלכות אסר חדון), אבל אין גם יסוד לאחר את זמנו הרבה, ובגרעינו הוא בן זמנם של מאורעות שנת 701. והנה מפליא הדבר, ששום מוטיב מן הספור הנבואי הזה, שנספח על הספר, לא חדר לתוך הנבואות עצמן: לא הגדוף, לא ההבטחה, שהמלך לא יצור על העיר, ולא הנבואה, שישוב לארצו ויפול שם בחרב. מה שנאמר בנבואות שבספר על אשור ועל מלך אשור ועל מלחמת ה' עמהם על הר ציון בועף אף ולהב אש וכו' אינו מתאים בשום בחינה לספור על סנחריב ולנבואות הרצופות בו.⁷ אבל

⁷ פרוקש, ביאורו לישיעה, ע' 443 ואילך, אומר, שנאומו של רבשקה (שהוא, לדעתו, יצירתו של המספר עצמו) מבוסס על נבואות ישעיהו. אבל אין זה נכון. הדברים המיוחדים לרבשקה על פרעה, שאין לבמות בו (ל"ו, ו) אינם נובעים ממסמכו של ישעיהו על מצרים (ל', א—ו). שהרי גם סרגון (ע"י: וינקלר, Textbuch, ע' 41, שבר הפריומה, שורה 32) אומר, שפלשת, יהודה, אדום ומוא פנו לפרעה — „מלך אשר לא יוכל להושיע“. מובן, שהנימוקים שונים: נימוקו של האשורי הוא צבאי, נימוקו של הנביא — דתי. הדברים המיוחדים לרבשקה, שיהוה עצמו שלח את סנחריב להשחית את הארץ (ל"ו, י), אינם מבוססים על דברי ישעיהו, שאשור הוא „שבט אפס“ של ה' וכו' (ו', יח ואילך; י', ה ואילך). כי דמוי מעין זה היה רווח גם בעולם האלילי. כך אומר מישע מלך מואב שעמרי הכניע את מואב, „כי יאנף כמש בארצה“ (נחובת מישע, שורה 5). וכן אומר נבוכד, שסנחריב החריב את בבל בחרון אף מרודך. וכן הרבה. (ובכר מען מיינהולד, Rest, ע' 3, שאידיאה זו אינה חדושם של הנביאים). ביחוד יש להזכיר, שהדברים המיוחדים לרבשקה, שה' לא יוכל להציל את העיר (ל"ו, טו, כ), אינם נובעים מיש' י', יא, כדעה המקובלת. משמוש זה יש להזהר. ביש' י', יא המלך אומר: „הלא כאשר

לא עבדו את הנבואות כדי להתאימן לספור ולא הכניסו בהן „רמזים” לסנחריב. הספור נספח על הספר, אבל נשאר תחום בפני עצמו. עובדה זו משמשת מופת חותך לכך, שהנבואות לא היו חומר שוטף ונתון לעבוד. ויותר מזה: אם מעשה סנחריב (גדופו, נסיגתו, רציחתו) לא נרמז בנבואות שבספר (א'—ל"ג) כלל, הרי יש ללמוד מזה, לכאורה, שבשנת 701 כבר היו הנבואות על אשור כתובות וחתומות (אם גם לא מכונסות ומסודרות) עד כדי כך, שלא קלטו עוד מוטיבים חדשים.⁸ מציאות ילקוטי-נבואות חתומים (זאת אומרת: שנקבעו בכתבם ולשונם ולא נשתנו עוד) בימי ישעיהו עצמו סותרת להנחת הגדול ה„אורגני” במסורת שבעל-פה ולהנחת העבוד הספרותי במשך דורות. עדותן של העובדות האלה מתאמתת מתוך בחינת אפיו האידיאולוגי, תכנו, סדורו והרכבו של ס' ישעיה הראשון.

המטבע האידיאולוגי המיוחד של יש' א—ד"ג

הבקורת נתחה בדורות האחרונים את ס' ישעיה הראשון נתוח דק מן הדק, נתוח אידיאולוגי, ספרותי-אסתטי, היסטורי, פצלה אותו לפצלים

עשיתי לשמרון ולאליליה, כן אעשה לירושלים ולעצביה". ההתפארות היא אשורית אמיתית, וכולה רהב אלילי, אבל אין בה חירוף. האשורי אינו יודע כאן כלל, שירושלים מתחרת באכונה באל יחיד ומיוחד. היא לו עיר ככל הערים. בכל ספורי מלכי אשור על כבושי הערים נזכרת גם חפיסת אלי הערים (כלומר: הפסילים), שאותם הם שוברים או לוקחים כשלל. וגם את ירושלים מרמה לו מלך אשור כעיר, שיש בה „אלים” או „עצבים”. ואילו בספור על רבשקה אין הדבר כן. כאן האשורי יודע, שירושלים בופחת באל מיוחד. על יחוד זה רומז רבשקה גם בדבריו על הסרת הבמות (ל"ו, ז). האלילי המה לבטחון זה ושולל אותו. יש להגית, שהבדל זה בין יש' י' ובין יש' ל"ו הוא היספורי. בין י' (סרנון) ובין ל"ו (סנחריב) יש ריחוד זמן של כמה וכמה שנים. האשורים שמעו בינתיים משהו על אלהי ירושלים. — בכל אופן יש כאן שאלה בדבר השפעת הנבואות על הספור. אבל אין זה מוטל בשאלת, שהספור לא השפיע על נפוח הנבואות.

⁸ הכוונה, כמובן, לילקוטי-הנבואות, שמהם הורכב הספר, ולא לספר-הנבואות (א'—ל"ג) כולו. בספר-הנבואות אין נבואה על סנחריב. אם היה בו נבואה כזו, הרי נדחתה, כנראה, על-ידי הספור הנבואי. אולם יש בספר נבואות (כ"ד—כ"ז ועוד), שהדעת נוחתה, שהן מלאהרי 701. אלא שמכריע הדבר, ששום נבואה שבספר לא עובדה כהחכם למעשה-סנחריב.

ויחסה נבואות ושבריי-נבואות או אף שבריי-שברים שבספר לנביאים וסופרים בני זמנים שונים. אולם מרוב עיון דק נעלמה ממנה התופעה המונומנטלית והמופלאת, שכל פרקי יש א'—ל"ג טבועים במטבע אידיאולוגי מיוחד העושה אותם חטיבה אחת ויחידה במינה בכל הספרות המקראית. וזוהי מדתם המיוחדת: חסר בהם לגמרי מוטיב הנקם הלאומי, מוטיב של „שפוך חמתך“, של „נקם ושלם“, של „ריב“, „שלומים“ וכר לסבל ציון וישראל.

נקם ושלטון בספרות המקראית

בספרות העתיקה המשקפת את יציאת מצרים, כבוש הארץ, מלחמות תקופת השופטים והמלכים הראשונים אנו מוצאים, למרות הרקע הדתי-המוסרי, מוטיב לאומי-מלחמתי מובהק. „ה' איש מלחמה“ (ש"ט"ו, ג)—זהו בטויו הנמרץ ביותר, אף-על-פי שאין לבטוי זה משמעות מיתולוגית (עיין בפרק זה להלן: „שורש האידיאה של השלום הנצחי“). אויבי ישראל הם אויבי האל, הוא נלחם לישראל ומשמיד את אויביהם (ש"ט"ו, כ"ד; כ"א; דב' ל"ג, כה—כט; שופ' ה', וכן הרבה). הוא נותן לישראל „ארצות גוים“, ועמל לאמים יירשו“ (תה"ק"ה, מד, וכן הרבה). יש גם בטויים די „זואולוגיים“ למוטיב זה: מטרף, בני, עלית, כרע, רבץ כאריה וגר (בר' מ"ט, ט); הן עם כלביא יקום... לא ישכב עד יאכל טרף, ודם חללים ישתה... יאכל גוים צריו ועצמתיים יגרם... (במ' כ"ג, כד; כ"ד, ח—ט). לאומיים-מלחמתיים מאד הם גם שירי המלחמה ושירי המלכים שבש"תהלים (י"ח, כ"א, מ"ה, מ"ו, ס"ח, פ', פ"ג, קמ"ט ועוד). בעתותי מצוקה לבש המוטיב הזה צורה של תלונה מרה על המפלה ועל הכלימה הדתית שבמפלה ושל שועה לעזרה, לנצחון ולנקמה. בצורה זו הוא מופיע ביחוד בספרות, שנוצרה בימי הירידה המדינית הגדולה, החל מתקופת ארם. זה הוא המוטיב היסודי של הצפיה העממית ל„יום יהוה“ כליום של נקם וישועה. אבל מצוי הוא גם בספרות התוכחה המקראית. שליט הוא גם בספרות הנבואית, חוץ מיש א'—ל"ג.

גונים שונים יש לצפיה ההיא ליום-ה', ליום נקם. היא מופיעה כצפיה לנקמה על דם שפוך, חורבן, חמס, שעבוד. היא מופיעה כתפלה להכרת הכלימה מעל ישראל או מעל ישראל ואלהיו. יש בה צפיה לנצחון, נצחון ישראל במלחמה, לשעבוד האויב, לרמיסתו בעפר, לשממת ארצו. יש בה צפיה לרשת את ארץ האויב. יש בה בקשה לנחול חיל האויב ועשרו. וכן יש בה צפיה, שהאויב יסבול תחת ישראל, יהיה

כפרו, יופלה ממנו לרעה. זאת אומרת: גמול דמים, גמול חרפה, נצחון, דכוי, ירושת נחלה ועושר, כפרה.

במזמור-יוס"ה תה' ע"ט המשורר קובל על חלול הקודש, חורבן, שפיכת דמים, חרפת ישראל, והוא מתפלל: שפך חמתך אל הגוים אשר לא ידעוך... כי אכלו את יעקב, ואת נהו השמו... יודע בגוים לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך... והשב לשכנינו שבעתים... חרפתם אשר חרפוך... (ו-יג). עיין גם תה' מ"ד וע"ד. מזמור פ"ט הוא קינה על הסבל והחרפה של המלך. בדב' ל"ג: לי נקם ושלם... כי ידין ה' עמו ועל עבדיו יתנחם... אשיב נקם לצרי... אשכיר חצי מדם וחרבי תאכל בשר... וכפר אדמתו עמו (לה-מג). בויק' כ"ו: אם בחקתי תלכו... ורדתם את איביכם... ורדפו מכם חמשה מאה... ונפלו איביכם לפניכם לחרב (א-ח). בדב' כ"ח: והיה אם שמוע תשמע בקול ה' אלהיך... ונתנך... עליון על כל גויי הארץ... יתן ה' את איביך... נגפים לפניך... והליות גוים רבים... (א-יג). שם ל': ונתן ה'... את כל האלות האלה על איביך... (ז). ושם ז': והסיר ה' ממך כל חלי וכל מדוי מצרים הרעים... ונתנם בכל שנאיך (טו). מוטיבים אלה מצויים גם בספרות הנבואית.

עמוס נבא לארם, פלשת, צור, אדום, עמון חורבן וכליה וגלות על הרעה, שהרעו לישראל (א, ג-טו). הרקע — מוסרי, אבל יש כאן גם מוטיב של „נקם ושלם” לאומי. בט', יב אנו מוצאים נבואה, שישראל „יירשו את שארית אדום וכל הגוים” וגו'. המוטיב הוא עתיק: והיה אדום ירשה וגו' (במ' כ"ד, יח). בהושע אין נבואה על גורל הגוים. במיכה מרובה מוטיב הנקם הלאומי. ד': קומי ודושי, בת ציון, כי קרנך אשים ברזל... והדקות עמים רבים והחרמתי לה' בצעם... (יג). ה': והיה שארית יעקב בגויים... כאריה בבהמות יער... ורמס וטרף ואין מציל... (ו-ח). ז': זעף ה' אשא... עד אשר יריב ריבי... ותרא איבתי ותכסה בושה, האמרה אלי: איו ה' אלהיך... עתה תהיה למרמס... ילחכו עפר כנחש... (ט-יז). נחום הוא כולו שיר נקם לאומי. צפניה נבא חורבן לפלשת, מואב, עמון ואשור על שהרעו לישראל. מואב ועמון „חרפו את עמי ויגדילו על גבולם” (ב, ח, י). פלשת תהיה „חבל לשארית בית יהודה” (ב, ז). מואב ועמון יהיו שממה, „שארית עמי יבוזם, ויתר גויי ינחלום” (ט). ובג', יט: הנני עשה את כל מעניך וגו'. חבקוק א-ב' אינו נבא על ישראל. חב' ג' הוא תפלת-נצחון לאומית למלך. ביזאל יש מוטיב מובהק של „נקם ושלם”. ד': וקבצתי את כל הגוים... ונשפתי עמם שם על עמי ונחלתי ישראל... וגם מה אתם לי צר וצידון וכל גלילות פלשת, הגמול

אתם משלמים עלי... קל מהרה אשיב גמלכם בראשכם... ומכרתי את בניכם... ביד בני יהודה... מצרים לשממה תהיה... מחמס בני יהודה... (א—כא).

שיר נקם לאומי נמרץ מתקופת חורבן ירושלים הוא תה' קל"ז: זכר ה' לבני אדום... בת בבל השדודה, אשרי שישלם לך את גמולך, שגמלת לנו, אשרי שיאחו ונפץ את עלליך אל הסלע (ז—ט). הלך-רוח זה מתבטא גם בספרות הנבואית של התקופה ההיא. סי' עובדיה הוא נבואת נקם לאדום ולשאר הגוים: ...ואל תשמח לבני יהודה ביום אבדם, ואל תגדל פיך ביום צרה... כי קרוב יום ה' על כל הגוים... גמלך ישוב בראשך... כל הגוים... והיו כלוא היו... וירשו בית יעקב את מורשיהם... וירשו הנגב את הר עשו... (י—כא). ירמיהו מביא את מזמור יום-ה': שפך חמתך על הגוים... כי אכלו את יעקב... (י, כה). הוא נבא גמול לשכנים הרעים הנוגעים בנחלת ישראל (י"ב, יד). הוא נבא פורענות לכל "אכליו" של ישראל (ב, ב—ג). האל יעשה כלה בכל הגוים, אשר הפיץ בהם את ישראל, אך את ישראל לא יעשה כלה (ל, יא; מ"ו, כח). "לכן כל אכליך יאכלו... וכל בזויך אתן לבנו... ופקדתי על כל לחציו" (ל, טז, כ). הנבואות על מואב (מ"ח), עמון (מ"ט, א—ו), בבל (נ—נ"א) הן נבואות נקם וריב לאומי. מסוג זה הן גם נבואות יחזקאל על עמון, מואב, אדום, פלשתים (כ"ה, א—יז), צור (כ"ו—כ"ח) ומצרים (כ"ט—ל"ב). הוא נבא להם חורבן וכליה על ששמחו לאיד ישראל ועל שעזרו לרעה: יען עשות אדום בנקם נקם לבית יהודה... ונתתי את נקמתי באדם ביד עמי ישראל, ועשו באדם כאפי וכחמתי (כ"ה, יב—יד). ועל פלשתים: ועשיתי בהם נקמות גדלות... (טו—יז). ובל"ה — נבואת נקם שניה לאדום. ובל"ו, א—ז נבואת נקם וכלמה "לשארית הגוים אשר מסביב", ולאדום בתוכם, על אשר אמרו לנחול את נחלת ישראל. חגי נבא, ש"חמדת כל הגוים", כספם וזהבם יבואו לציון ולבית המקדש, והבית ימלא "כבוד" (ב, ו—ט). זכריה נבא לקצף אלהים "על הגוים השאננים", כי האל קצף על ישראל מעט, "והמה עזרו לרעה" (א, יד—טו). הוא רואה "ארבעה חרשים", אשר באו "לידות את קרנות הגוים" הנוגחים את ישראל (ב, א—ד). אלהים יניף את ידו על הגוים השוללים את ישראל, "והיו שלל לעבדיהם" (שם, יב—יג). ב"חמה גדולה" יקנא אלהים לציון (א, יד; ח, ב). "זכריה השני" (ט—י"ד) נבא חורבן לארם, חמת, צור וצידון ופלשת, ומבטיח לישראל, שלא "יעבר עליהם עוד נוגש" (ט, א—ח). מלך ציון ימשול, מים עד ים, ומנהר עד אפסי ארץ" (שם, י). ציון תהיה "כחבר גבור", ובני ציון יקומו על בני יון, ואלהים יפיל אותם לפניהם (יג—טז). בית יהודה יהיו כגבורים,

„ונלחמו, כי ה' עמם" (י', ג-יב). ירושלים תהיה „סף רעל לכל העמים סביב" ו„אבן מעמסה" לכל גויי הארץ, אלפי יהודה יהיו כאש בעצים ובעמיר, „ואכלו... את כל העמים סביב" (י"ב, א-ו). במלאכי יש נבואת-שנאה לאדום: אדום תהיה שממה, „וקראו להם גבול רשעה, והעם אשר זעם ה' עד עולם, ועיניכם תראינה" (א', ב-ה).

בסישעיה של המסורה יש הרבה נבואות-נקם-ושלם, ומהן מן הקשות ביותר. אבל תחומן הוא (מלבד רסיס יתום אחד או שנים) מצבר לפרק ל"ג. שתי נבואות-נקם-ודם נתנו לנו מיד אחרי ל"ג: ל"ד-ל"ה. נבואת-חמה „על כל הגויים", נבואה על חללים ופגרים ודמים מחוברת כאן לנבואת-כליון על אדום: זבח לה' בבצרה... כי יום נקם לה', שנת שלומים לריב ציון... (ל"ד, א-יז). הנביא מבשר לגאולים: הנה אלהיכם נקם יבוא, גמול אלהים... (ל"ה, ד). וכן ארוגים הפרקים מ-ס"ו נבואות נקם מכל הסוגים, וגם כאן יש נבואות קשות ביותר. מ"א: הן יבשו ויכלמו כל הנחירים בך, יהיו כאין ויאבדו אנשי ריבך... הנה שמתוך למורג חרוץ חדש, בעל פיפיות... (יא-טז). מ"ב: ה' כגבור יצא, כאיש מלחמות... על איביו יתגבר (יג). מ"ג: נתתי כפרך מצרים, כוש וסבא תחתך... (ג-ד). מ"ה: יגיע מצרים וסחר כוש... עליך יעברו ולך יהיו, אחריך ילכו, בזקים יעברו... (יד). מ"ז הוא נבואת חורבן ונקם לבבל: נקם אקח... קצפתי על עמי... ואתנם בידך, לא שמת להם רחמים... (ג, ו). מ"ט: והיו מלכים אמניך... ועפר רגליך ילחכו (כב-כג). ולהלן נבואה אכזרית ביותר: ... ואת יריבך אנכי אריב... והאכלתי את מוניך את בשרם... (כה-כו). ומעין נבואות אלה גם בשאר הפרקים עד הנבואה על טבח העמים באדום ביום נקם ובשנת גאולים (ס"ג, א-ו) ועד הנבואה על „כבוד גוים", שיבוא כנחל שוטף לירושלים (ס"ו, יב) ועל הבאת הגולים מכל הגוים בסוסים וברכב וגו' (יט-כ).

אין נקם ושלטון בישראל — ל"ג

אולם בנבואותיו של ישעיהו בא-ל"ג נעדר לגמרי המוטיב של נקם-ושלם.

עוד נעמוד להלן על התופעה המופלאה, שבסי הממשאות על בבל-אשור, פלשת, מואב, ארם, כוש, מצרים, בבל, אדום, ערב, צור וצידון לא נפקדה כלל חטאת גויים אלה לישראל. הפורענות, שתבוא עליהם, אינה נתפסת כנקמה על רעה, שעשו לישראל. במשא בבל (י"ג-י"ד) מנצנצת דמות האלה, מפקד צבא מלחמה (י"ג, ד). אבל המלחמה אינה מלחמה

בציון, ועליהם מאיים הנביא בנקם. — בישי כ"ה, ח אנו מוצאים את המוטיב של החרפה הלאומית: „וחרפת עמו יסיר מעל כל הארץ“. אבל אפני מאד הוא בטוי זה של ישעיהו. השפלת ישראל היא „חרפה“. אבל מרגיש הוא אף את החרפה הזאת כחרפה כללית, כחרפת „כל הארץ“, כלקי דמותו של עולם.

מספרות הנקם אנו מוצאים בישי א'—ל"ג בעצם רק רסיס אחד: י"ד, א—ב. אבל הרסיס הזה אינו מן ההמשך. לא לפניו ולא לאחריו לא נרמזו שוביהם ונוגשיהם של ישראל. ואין ספק, שזהו קטע נספח, כמו שנראה עוד להלן. ביי"א, יד („ועפו בכתף פלשתים... יחדו יבזו את בני קדם...“) יש מעין מוטיב מספרות הנקם. אבל עוד נראה, שגם פסוק זה הוא נוסף ואינו מגוף הנבואה. ובכל אופן אין אף כאן גון מובהק של נקם ושלם. ט, א—ד מביע שמחה למפלת האויב, שהוא, כמו שנראה להלן, ארם. אבל לא נאמר בפירוש, שמפלתו היא נקמה על שהציק לישראל. בנבואות החורבן על ארם אין מוטיב זה של גמול לאומי, לא רק ביי"ו אלא גם לא בד, ז (השוה ט, יא). החורבן מבושר לארם ולאפרים כאחד. שלל האויב נזכר כמה פעמים (ט, ה; ל"ג, ד, כג), אבל זהו שרטוטי-לואי בתיאור המפלה. בכ"ג, יח נאמר, ששחר צור יהיה „קודש לה“. אבל לא נאמר, שצור תהיה משועבדת לישראל וששחרה יוחרם לה. ביי"ו, יב—יד מדובר על אבדן „שוסינו“ ו„בזוינו“ מגערת אלהים ב„המון עמים רבים“. אבל נבואה זו אינה שונה מן הנבואה על אריאל (כ"ח), שגם בה אין מוטיב של נקם לאומי. מכל מקום, כשאנו משוים את ישי א'—ל"ג עם ל"ד—ס"ו ועם נבואות הגוים שבספרי עמוס, יואל, עובדיה, מיכה, צפניה, ירמיה, יחזקאל וכו', אי אפשר לנו להתעלם מן ההבדל העצום. ביחוד מפליא ההבדל הבולט כל כך בין ישי א'—ל"ג ובין ל"ד—ס"ו. אפילו אותו המשהו ממליצת הנקם, שעלה בישי א'—ל"ג, הוא חנר וחלוש ביותר. אין להניח, שקובץ הטבוע במטבע מיוחד כזה היה להתהוות מתוך גבוב של נבואות ושברי-נבואות במשך דורות.

הנבואות על האלילות

עדות מיוחדת במינה מעידות הנבואות על האלילות שבישי א'—ל"ג. בכל הספר יש רק שבעה פסוקים על האלילות: ב, ת, יח, כ; י"ז, ח; כ"ז, ט; ל, כב; ל"א, ז⁹. כל הפסוקים האלה משולבים זה בזה בבחינה

⁹ בא', כמ (מאילים אשר חמדם... מתננות אשר בחרהם) מוצאים רמז על עבודת אלילים. אבל באטת הכוונה רק לגינות של העשירים, שעשו להם גינות-חמר

לשונית, וטבועים הם במטבע מיוחד, ישעיני¹⁰. והלא המלחמה באלילות היתה ענין יסודי לסופרי המקרא. בספרי הושע, חבקוק, צפניה, ירמיה, יחזקאל, ישעיה השני יש נבואות מרובות על האלילות. אבל ליש' א—ל"ג לא חזר אף פסוק לא-ישעיני אחד על האלילות. במשך שש מאות שנה של „הוספות“ ו„עבוד“!

הסדר הכרונולוגי של הנבואות

שם ישעיה אינו לקט מעורבב של נבואות ושברי-נבואות, אלא שיש בו סדר ותכנית, אפשר ללמוד קודם כל מן העובדה, שהמאורעות שנשתקפו בנבואות גליות-הרקע, נשתקפו בהן בסדר כרונולוגי מדויק: סדרן של נבואות אלה מקביל לסדרם של המאורעות. והיינו: הרעש בימי עוזיהו (ה', כו), שנת מות המלך עוזיהו (ו', א), מלכות אחז, מלחמת רצין ופקח ביהודה (ז—ח), שנת מות המלך אחז (י"ד, כח), הופעת מלכות כוש (י"ח), כבוש אשדוד בידי סרגון, הנבואה על כוש-מצרים (כ'), שבנא הוא הסוכן אשר על הבית (כ"ב, טו), חזקיהו מבקש עזרת מצרים (ל—ל"א), עליית סנחריב (ל"ו—ל"ז), אליקים הוא הסוכן ושבנא הוא הסופר (ל"ו, ג). פוגמים בשורת הסדר: י"ז, א—ט; כ"ח, א—ד, ואולי גם י"ד, כח, ועל זה נעמוד להלן. בדרך כלל יש סדר-מאורעות כרונולוגי. אולם בחינת ס' ישעיה מראה לנו, שהנבואות קבועות בספר זה רבדים רבדים הנבדלים זה מזה בתוכן ובצורה והסדורים זה אחרי זה בסדר כרונולוגי. סדר זה ברור, לפחות, בכל מקום, שהרקע ההיסטורי של הנבואות נתן להבחנה.

מחמם העניים. עיין בודה, ZAW, 1931, ע' 35—38. השוה עמ' ה', יא. ועיין טיכה ב', ב: ותמדו שדות וגו'. ראייה לדבר משמש ההמשך: והיה החטן לנערת וגו' (ל). — „נפעי נעמנים“ ב"י, י יש ספרשים בטוכן „נגות אדונים“. אבל יש להניח, שבעבריה המקראית כבר נשתקעה משמעותה הראשונית של המלה „נעמנים“ ושהיא סימנה רק מין ספויים של נמעים. בכל אופן אין פסוק זה מכוון לעבודת אלילים, אלא להשנים מדומים וחולמים.

¹⁰ מופיעות בהם המלים: עשה, מעשה, ידי, מצבקות, השחתות, חמא, אלילי כספו, אלילי והבו, מזבת, אשרים, חמנים, וכן הדמוי המשותף „שליך“, „הזרם“, „ימאמן“.

פרק א' אינו מהוה רובד כרונולוגי מיוחד. הוא קשור בתכנון, בלשונו וברקעו ההיסטורי בשני הרבדים הראשונים (ב'—י"ב). הוא כולו תוכחה מוסרית, וקרוב הוא בצורתו ובעניניו לג'—ה'; ט', י"ז, ד' 11. בו הנביא מוכיח את ישראל על השחיתות המוסרית, על זכוא העניים, על עוות המשפט, על השחד ועל המרמה. לדברים על הפולחן (יא—טו) אין דוגמא בשאר הפרקים, ונראה, שהם סכום נמרץ של תוכחות, שנאמרו בהזדמנויות שונות. מפסוק כ יש ללמוד, שחלק מן הנבואה הזאת נוצר עוד בתקופת השלום של ימי עוזיהו. ענשה הממרק של ירושלים הוא בעתיד (כד—כח). אבל הפסוקים ה—ט כוללים נבואה מן הזמן שלאחרי נפילת שומרון. יש קובעים נבואה זו בימי עליית סנחריב. אבל באמת אין בה לא רמז לסכנה ישירה הצפויה ועומדת ולא להצלה נפלאה. המצב המתואר בה—ט הוא זה, שנתהוה בימי תגלת פלאסר וסרגון. כבוש מנשה ואפרים ושומרון ומעבר הקלגסים האשוריים למלחמות בערי הפלשתים היו כרוכים בלי ספק במעשי שוד והרג גם על אדמת יהודה. אלא שהנביא מדבר כאן בעצם אל כל ישראל, ו"אֲרַצְכֶם" ו"אֲדַמְתְּכֶם" בפסוק ז משמעותן ארץ־ישראל כולה. הפרק הזה הוא איפוא צרוף של דברי נבואה שונים. הוא נקבע בראש הספר בגלל אפיו הכללי, והוא משמש מבוא לספר כולו, ואולי נִצֵּד מתחלה לשמש מבוא לב'—י"ב. מפני זה הוא קבוע במדה מסוימת מחוץ למסגרת הכרונולוגית. כחטיבה מיוחדת הוא מסומן גם על־ידי הכותרת החדשה בראש פרק ב', את הבחנת הרבדים אנו מתחילים בפרק זה.

כרובד ראשון אנו מבחינים את הפרקים ב'—ו'. בילקוט־נבואות זה לא נזכרו לא ארם, לא מצרים ולא אשור. בתיאור הפורענות בב', יב ואילך אין אויב מיוחד תופס מקום. הגוי ממרחק המתואר בה, כו הוא לא אשור, אלא אויב חזוני¹¹. את אשור הריאלי אין ישעיהו מתאר בשום

11 ד: עובד... נאצו את קדוש ישראל (ה', כד: מאסו... ואת אסרת קדוש ישראל נאצו). ה—ו: חכו... ומכה מריה (ה', כה: ויכהו; ט', יב: המכהו; י', כ, כד, כו: מכהו, יככה, כמכתו). ט—י: סדום (ג', ט). י: דבר ה'... תורת אלהינו (ב', ג; ה', כד). טז: מעלליכם (ג', י). יז, כג: יתום... אלמנה (י', ב). כג: תוכחה על לקיחת שחד (ה', כג). כג: לא ישפמו, וריב... לא יבוא אליכם (ג', יג—יד: לריב... במשפט יבוא). פסוק לא, על הרשעה והרשעים: ובערו שניהם (ט', יז: בערת כאש רשעה). —בא', יז: אנו מוצאים נבואה הקשורה בבית המקדש. ונבואות כאלה יש בספר עוד רק שתיים: ב', א—ד; ו', א ואילך.

12 הרגיש בזה גרסמן, Ursprung, ע' 174 ואילך. ואע"פ, שכל שיטתו

מקום בצבעים אלה¹³. לא נזכרה ולא נרמזה שאלת בקשת העזרה ממצרים. לא נזכר עם זר המושל בכפה, שיהודה משועבדת לו. הזמן הוא זמנו של עזיהו, לפני 740, שנת כבוש ארפד. תגלת פלאסר כבר הופיע במערב אסיה, אבל עדיין הוא כמעט מעבר לאופק המדיני של ישראל. — הילקוט נפלג לשלשה חלקים. פרקים ב'—ד': רובם אסכטולוגיים. מאוחדים על-ידי הבטוי הסימני „באחרית הימים“ (ב, ב) והבטוי הסימני החוזר „ביום ההוא“ (ב, יא, יז, כ; ג, ז, יח; ד, א, ב). ד', ב—ו מסיים את הקובץ בנבואת ישועה. פרק ה': רובו נבואת-הוי. בה, יב, כה הוא מזכיר, בסגנון עמוס (ד', ו—יא), את פגעי העבר. בפסוק כה הכוונה לרעש הארץ, שהיה בימי עזיהו (עיין עמ' א, א; זכ' י"ד, ה). רעש-הארץ נחשב בימי קדם אות לזעם אלהים. כו—ל הם איום אסכטולוגי בגוי חזוני. פרק ו': חטיבה מיוחדת המתארת מראה-אלהים, שראה הנביא „בשנת מות המלך עזיהו“ (739). פרק זה אינו ראשית נבואת ישעיהו. קבוע הוא במקומו הנכון, והוא מעבר לרובד השני. (עיין על זה עוד להלן).

הרובד השני כולל את הפרקים ז'—י"ב. כאן הרקע המדיני ברור. המאורעות חולפים לפנינו בסדר כרונולוגי. הימים ימי אחז (734—719). רצין ופקח קושרים קשר נגד אשור, והם עולים למלחמה על ירושלים. אחז אובר עצות. ישעיהו נבא מפלה לארם ולאפרים. אשור הוא הכח המדיני העולה. בקשת עזרה ממצרים אינה נזכרת גם כאן, כי אחז היה נאמן לאשור. את מצרים מזכיר ישעיהו (ז, יח) כאויב, ליד אשור, שהאל עתיד להביאו על יהודה. על רצין ופקח, דמשק ושומרון מדובר ב', א—ח, טו. בח', כג נזכר כבוש צפון הארץ בידי תגלת פלאסר בשתי פלישות¹⁴.

שם, שהאסכטולוגיה הישראלית מקורה מיחולוגי, היא מופרכת, הרגיש הרגשה נכונה בפרטים שונים. האופי הפיוטי-החזוני ניכר סתוך הצבעים הלוחמים: מקצה הארץ... לא יגום ולא יישן... ונלגלו כסופה... שאנה לו כלביא. זהו תיאור בסגנון מקובל. תיאור מעין זה עיין דב' כ"ח, טס—נב; יר' ה', טו—יז.

¹³ עיין ז', יח—ט; ח', ז—ח; י', ה—לב; כ', ג—ו. בתיאורים אלה מובלט צבאו הרב של אשור, אבל לא נזכרו סגולות כמעט על-טבעיות. גם בל"ח, ח—ט רבשקה מטעים את רבוי הצבא. וכן אומר סנחריב בל"ח, כד: „ברב רכבי אני עליתי“ ונ'. בתיאורים הריאליים האלה נזכר חמיד סלך אשור. הוא המתפאר בסגולה מיוחדת ב', יג: „כבתי ידיו... ובחכמהי“ ונ'. ואילו בה', כו—ל לא נזכר הסלך. ¹⁴ ח', כג אינו קמע בפני עצמו אלא המשך התיאור המצוקה שבכא—כב. האפלה מתוארת, אמנם, בצבעים חזוניים. אבל הכוונה למצוקה, שבאה על הארץ עם

ט, א—ו כולל נבואה די מעורפלת. נראה, שהמאורע המשמח, שנרמז בא—ד, היא המפלה הגדולה, שנחל חיל ארם במערכה המכרעת שלפני כבוש דמשק (אַנְלִים של תגלת פלאסר, 195 ואילך). כאן ארם מכונה „על סבלו“ של ישראל, „מטה שכמו, שבט הנוגש בו“. יש לזכור, שארם נלחם בישראל מלחמת מאת שנים, מלחמה כבדה ואכזרית, ועשה את ישראל „כעפר לדוש“. בימי ירבעם בן יואש היתה הרוחה. אבל אחרי מותו הרים ארם ראש. את הברית נגד אשור ואת המלחמה ביהודה כפה רצין בלי ספק על פקח. מפלת האויב האכזרי מדור דור עוררה שמחה ביהודה. הנביא עצמו צפה למפלה זו. במצוקה הקשה היה מאורע זה „אור גדול“, נוגה ל„ישיב בארץ צלמות“. באותו הזמן היה חזקיהו עלם מתבגר. נראה, שאז הוצג לפני העם כיורש עצר („ותהי המשרה על שכמו“ : ה). הנביא הכיר אותו ואת נטיותיו הטובות ותלה בו את תקותו לתקופת ישועה ושלוה. גם בשמו „חזקיהו“ („אל גבור“) ראה אות לטובה¹⁵.

התנפלות הצבא האשורי ועם עקירת התושבים ממקומם. והתמשך : כי לא מועף (כי אין עיפות) לאשר מציק (כצ"ל) לה (השוה כ"מ, ז : והמציקים לה). כעת הראשון (כעת הראשונה, בפעם הראשונה ; ל„עת“ בלשון זכר השוה יש' י"ג, כב ; יחו' ז', יב ; עת במובן פעם : נח' מ', כח) הקל (הנלה גלות קטנה) — ארצה ובלון וארצה נפתלי, והאתרון (בפעם השניה) הכביר (הביא מצוקה כבדה והנלה גלות גדולה) — דרך הים עבר הירדן, גליל הנוים. ישעיהו רומז כאן על פרט, שלא נודע לנו בבירור מסקור אחר : תגלת פלאסר הנלה תחלה את ארץ זבולון ונפתלי, ואתר־כך הנלה גלות גדולה יותר : דרך הים וכו'. „דרך הים“ הוא, כנראה, החבל המערבי של מנשה, שכלל את נפת דאר, והים היה נבולו (יהושע י"ו, י—יא). „עבר הירדן“ הוא כאן הגלעד. את גבולות הגליל כימי בית ראשון אין אנו יודעים, ואפשר, שהיו קרובים לגבולות הגליל של ימי בית שני. „גליל הנוים“ הוא, כנראה, החבל, שבין הגלעד ובין מנשה, בערך — נחלת יששכר. החבל הראשון מקביל בקירוב לזה, שתפשו הארמים בימי בעשה (מל"א מ"ו, כ), והוא שנכבש תחלה גם ע"י האשורים. ורק אח"כ הרתיבו את הכבוש ותפשו את רוב הארץ והשאירו להושע בן אלה את נחלת אפרים בלבד. גם תגלת פלאסר מוכיר, שכבש את ערי „בית עמרי“ במסעות־מלחמה שונים (אַנְלִים, 227). וינקלר, KAT¹, ע' 265, סבור, שהכוונה אולי למלחמות שנות 738 ו734. אבל זה סותר גם למל"ב מ"ו, יט—כ וגם למסוק כט, שם. הכוונה בלי ספק לכבושים שונים בשנות 734—732. בנריך, Chronologie, ע' 100, סבור, שהכוונה לשני המסעות של שנות 734 ו733.

15 המבארים הנוצרים נומים, בהשפעת הדרשות שב„ברית החדשה“, להסמיך

ט, ז—כ כולל נבואה, שנאמרה אחרי גלות תגלת פלאסר. הגלות היתה מכה קשה, אבל „גאות שכורי אפרים“ (עיין כ"ח, א, ג) לא נתמעטה. את בת-קולה של גאות זו אנו שומעים גם מתוך נבואות הושע, שנתנבא באותו הזמן. למרות הגלויות, נשאר בודאי חלק גדול מן הישוב במקומו, וקיימת היתה התקוה למרוד ולכונן את המלכות כמקודם¹⁶. דבר של אדני ביעקב, ונפל דברו והכה בישראל: תשעה שבטים גלו. בזה רואה ישעיהו את לאמתת נבואתו על מלכות אפרים, אף-על-פי ששומרון עדיין קיימת, ומלך ישראל מולך בה. אולם עם שומרון לא נכנע לאלהים. „בגאווה ובגדל לבב“ הם אומרים: לבנים נפלו, וגזית נבנה וגו' (ט). התוכחה שלאחר כך כוללת גם את יהודה — את ישראל כולו, ישעיהו מזכיר לישראל, בסגנון עמוס (ד, ו—יא), את הצרות, שבאו עליהם כדי להשיבם מרעצתם, ומסיים את נבואתו בבטוי החזור: ועוד ידו נטויה (כ). כלומר: שומרון נפול תפול, וגם יהודה לא תנקה¹⁷.

ט, א לח, כג (עיין מחיא ד', טו—טז) ולפרש את ה„אור“ בט', א ואת מפלת האויב שבפסוק נ כמובן אסכמולוני. ה„ילד“ שבפסוק ה הוא „הילד האלהי“, הנואל. אבל דמוי המשיח-הנואל אינו נמצא כלל בנבואה הקלסית, וגם אצל ישעיהו איננו. וגם כאן אין הנביא מיהם ל„ילד“ הפקיד של נואל. הישועה שבפסוקים א—ד באה בלי השתתפותו של ה„ילד“. בו קשורה רק תקוה של מוכה לעתיד. אין ספק, שהכוונה ל„ילד“ מבית-דוד, שהנביא חשב אותו למלך של תקופה חדשה. הבטוי „ויקרא שמ פלא יועץ“ וגו' הוא כתום, ונאמרו בו הרבה פירושים. ההאסח המלים „אל נבור“ לפי משמעותן ל„חזקיהו“ רומזת, שזהו עיקר השם. ושיעור הכתוב: והאל היועץ פלא נחן אות בשם הילד הנקרא „אל נבור“, והוא יהיה „אבי עד“ (מנצח ושולל שלל) וגם „שר שלום“. יש לזכור, שישעיהו אהב מדרש של שמוח-אורחות ושהוא תפס כ„אותות“ את שמו ואת שם ילדיו: ישעיהו, שאר ישוב, עסנואל, מהר-שלל-שכז (עיין ח, ית). המבארים העברים פותרים את נבואה ה„ילד“ בחזקיהו, אלא שהם פותרים את ט, א—ד במפלת סנחריב. וזה ודאי לא נכון. כי בשנת 701 היה חזקיהו כבן ארבעים. וגם אין חיזור המפלה מהאים לענין. ט, ג—ד הוא תיאור מפלה במלחמה ולא תיאור מנפה. כלכד זה לא שברה נסינתו של סנחריב את ה„עול“ ואת ה„שכט“, כי שלטון אשור נשאר בתקפו והיה קיים עוד כתשעים שנה. בספורים על סנחריב ומפלתו אין אנו מוצאים כלל תפיסה כזו של המפלה. המנפה ושיבת סנחריב הן ישועה לירושלים, אבל אין הן שבירת מלכות אשור.

16 יש לזכור, שדמשק ושומרון השתתפו במרידת חמח בסרגון עוד בשנת 720 —

אחרי כבושן וחורבנן.

17 „וישנב“ בט', י הוא עבר, ולהלן יש לגרום במקום „ערי רצין“ — „צרי“

הנבואה על אשור ב', ה—לד נאמרה אחרי מפלת שומרון (עיי' ט, יא) ואחרי כבוש כרכמיש (717). ממלכות ישראל נשארה רק ירושלים (יא). „מלך אשור“ הוא לא סנחריב. על ההבדל שבין תיאור המלך כאן ובין תיאור סנחריב כבר עמדנו. בפסוק ט נמנו כבושיה של מלכות אשור החדשה בסדר גיאוגרפי¹⁸. אין הנבואה קשורה במאורע של התקפה ממשית על ירושלים אלא באיום על העיר. סרגון לא נלחם בירושלים, אבל בלי ספק ידע, שחזקיהו אינו נאמן לו כאחז אביו, והוא או שליחיו אימו על ירושלים. ואף-על-פי שהנבואה נאמרה בימי סרגון, אין הנביא מתכוון כאן למלך מסויים, ולא לסרגון דוקא אלא ל„מלך אשור“ בכלל הוא נבא מפלה אחרונה. התפארות המלך בכבושי „מלך אשור“ (החל מימי תגלת פלאסר) היא בודאי נוסחאית: צירי אשור היו נוהגים להתפאר ולאיים בדברים אלה. הדרך המתוארת בכח—לב („בא על עית“...) כדרך עלית האויב על

(בְּקִנְיָנָם וְעוֹד). הכוונה לצרת ארם בכללה, שבאה על ישראל ויהודה. יג—מו מתארים את הירידה המדינית והצבאית ואת המהומה הפנימית של אפרים החל מימי מנחם. יז רומז על הרעה הנדולה, שבאה בימי פקח: על הכבוש של תגלת פלאסר. אין ספק, שיד אשור כבדה גם על יהודה. בית—כ מהואר ההרס הפנימי, שנבר בימי הרעה ההם. אין הכוונה ל„מלחמה אורחיים“, „מלחמת מפלות“, מלחמה מדינית של „שכמים“ זה בזה (ויק' ל, KAT³, 263; גר"י, ביאורו לישעיה, 187—188). יח—יט מדברים בתחרות אישית. הכוונה לרשעות של מלחמת-קיום אישית הנוכרת בעתות מצוקה. וכך יש להבין גם את כ: סכסוכי נבול וריבי כנופיות מבני השכמים זו עם זו על מרעה ועדר ויבול בישראל ויהודה.

¹⁸ השוה גר"י, ביאורו לישעיה, ע' 197. פרוקש, ביאורו לישעיה, ע' 164 ואילך, משהדל להזכית, שהכוונה כאן לכבושי סרגון בשנות 720—717. לשם זה הוא מוכרח לשער, שכלנו (שנכבשה בידי תגלת פלאסר בשנת 738) נכבשה שוב בשנת 717 עם כרכמיש בידי סרגון. וכן הוא מניח, שכבוש ארפד, חמט, דמשק ושומרון, שנוכרו ב', ט, משמעותו כבוש שני של ערים אלה בשנת 720, מאחר שארפד, דמשק ושומרון השתתפו בסדר חמט, שנכבשה באותה שנה. אבל אין הדעת נוחתה, שהכוונה כאן לכבוש שני. סרגון מספר על הריסת חמט ושריפת קרקר, אבל לא על כבוש חדש של דמשק ושומרון. הוא אומר רק, שהמית את המורדים בערים ההן. ויש להניח, שהמרד הזה לא היה כולל ומקיף ושהערים פתחו בלי מלחמה. ברור, שהנביא מזכיר כאן את הכבושים העיקריים ולא הכנעת מרידות קטנות. — גם סנחריב ביש' ל"ו, יט; ל"ז, יב—יג מתפאר בכבושי המלכים, שקדמו לו, ועל כבוש שומרון הוא מדבר כאילו זה היה הכבוש שלו (ל"ו, יט; „מיד“).

לשני חלקים: א—ד, ה—יד. פסוק ד חותם את החלק הראשון בקינה—איום, פסוק יד חותם את החלק השני באיום. החלק השני הוא הסבר לראשון. כל פסוקיו פותחים בוא"ו. המשא מתחיל בתיאור השמחה (א—ב) ב„גיא חזיון“ ומסיים בה (יג). המשא הזה דבר אין לו עם עליית סנהריב²⁰, יש להניח, שסרגון שלח בשנות המצור על אשדוד גייס נגד ירושלים לשם הפגנה צבאית, והגייס עשה שמות בערי השדה ובצע מעין התקפה על העיר. הפגנה כזו מתוארת כאן: יש רכב, אשפה, מגן, פרשים. פרשים מסתערים על השער (ה—ז). אבל אין מצור ממש. עיר כירושלים לא יכלה להכבש ברכב ופרשים. אבל הופעת הגייס הטילה מהומה ומבוכה בין יושבי העיר. את המצב בימים ההם מתאר הנביא. (על פרק כ"ב עיין עוד להלן). גם כ"ב, טו—כה אינם מימי עליית סנהריב. ההתקפה על שבנא קשורה בלי ספק במאורעות יום „גיא חזיון“, ולפיכך נקבעה כאן עם המשא הזה²¹.

²⁰ בפרק זה מסופר על מין נסיון-התקפה על העיר עצמה. אבל סנהריב מספר, שעל ירושלים שם משמר וחמש את כל היוצא ממנה (כתובת הפרזומה, 20—23), אבל אינו מספר על התקפה. רבשקה מנהל משא ומתן ומדבר אל השרים ואל העם, אבל אינו מחקיף. לפי כ"ב, ינ העם הורג בקר וצאן ושוחה יין. ואילו בימי עליית סנהריב היה רעב בירושלים, בעקב הצטופפות הפליטים וההסגר של האשורים, כמו שנמצאנו למדים מכתויו הממולח של רבשקה (ל"ו, יב). גם החצי השני של כ"ב (מו—כה) על שבנא ואליקים מעיד, שהפרק קדם לזמן עליית סנהריב (עיין ל"ו, ב). כי בין שני חצאי הפרק יש בלי ספק קשר (עיין להלן, הערה 21). בפרק כ"ב שבנא הוא המוכן אשר על הבית. אבל בימי מלחמת סנהריב כבר ניטלה מטנו משרה זו.

²¹ קביעה ההתקפה האישית על שבנא בין המשאות על העמים נראית כהפרעה קשה ביותר של מבנה הספר. אבל נראה, שמלכתחלה היו שתי הנבואות אחוזות זו בזו. יש סכורים, שישעיהו החקיף את שבנא ממעם מדיני: שבנא היה מן המסיתים למרד. אבל כנבואה אין זכר למוטיב זה. שבנא מתואר כאדם הרוף אחרי הכבוד וההדר והמשחמש במשרתו להרבות לעצמו בצע ומותרות: „ושמה — מרכבות כבודך, קלון בית אדניך“ (יח). יש להניח, שישעיהו ראה אותו משתתף באותו משחה של פנעים אחרי שהלך הגייס האשורי, בודאי בחברת רעים מתהוללים, בתהלוכת מרכבות כבודו. וזה נדש סאת. — הנבואה לאליקים (כ—כה) קשה להלמה. כי בכג—כת אליקים עצמו מתואר פתאום כמחלק משרות לבני בית אביו, ופסוק כה נראה כנבואה למפלהו. יש מוצאים כאן הוספה מאוחרת לנגותו של אליקים. אבל לא תתכן „הוספה“ כזאת העושה את כל הנבואה פלסתר. נראה, שבכג—כד יש לגרום במקום „בית אביו“ — „בית אדניו“. „כבוד בית אדניו“ הוא הנגוד ל„קלון בית אדניך“ שלמעלה מזה.

הרובד הרביעי כולל פרקים כ"ד—כ"ז. מיוחדים הם פרקים אלה באפים הספרותי. יש כאן חזונות עולמיים ולאומיים. יש נבואות מזמוריות. אבל אין קשר ניכר עם קורות הזמן. החזונות הם כוללים. הנביא צופה למרחקים ורואה את הכל בצבעי דמדומים. בכל הפרקים האלה (חוץ מכ"ו, כ) אין הנביא פונה אל קהל שומעים. הוא כאילו משיח אל לבו. הוא פונה אל אלהים. אבל על ישראל הוא מדבר בלשון נסתר.

רובד חמישי הם הפרקים כ"ח—ל"א. כאן אנו שבים אל אור היום ואל עניני היום. כ"ח, א—ו הם נבואה על שומרון. אין זה מתאים, כמובן, לסדר הזמנים. אבל נבואה זו מחוברת עם מה שלאחריה חבור מיוחד: „וגם אלה ביין שגור וגו' (ז). הנבואה קבועה איפוא כאן כמין כותרת לשם מטרה מיוחדת: להזכיר את חטא אפרים וענשו, את תקות הנביא, שיהודה תקח מוסר, וממנה תהיה שארית ופליטה. אבל — תקותו נכובה. בזה הוא פותח את תוכחתו החדשה נגד אנשי יהודה וירושלים. ברובד זה שני חלקים: כ"ח—כ"ט ול'—ל"א. כ"ח—כ"ט הם רובם תוכחה על קלות-ראש והעדר אמונת-אמת באלהים. בל'—ל"א אנו מוצאים את התוכחה על הנסיונות להשען על מצרים במלחמה נגד השעבוד האשורי. ענין זה נזכר לפני כן רק בכו. הפחד של ימי המצור על אשדוד כבר פג. הימים ימי ראשית התמלכותו של סנחריב. חזקיהו משתתף בקשר החדש עם עקרון ואשקלון. הנביא מביע את מחאתו.

רובד ששי הם הפרקים ל"ב—ל"ג. במטבע הספרותי דומים הם לכ"ד—כ"ז. גם פה אותו אור של בין-השמשות. גם פה חזונות ארוגים מזמורים. גם בסגנון יש מגע רב. יש להניח, שהפרקים כ"ד—כ"ז, ל"ב—ל"ג הם פרי זמן אחד ותהליך-יצירה אחד. זוהי, כנראה, יצירתו האחרונה של הנביא. (אם כל הפרקים האלה הם משלו — זוהי שאלה, שעוד נעמוד עליה). ואולי היו הפרקים סדורים תחלה רצופים, וכ"ד—כ"ז שמשו סיום לספרו של ישעיהו²².

„היחד החקיעה" בפסוק כה הוא בהכרח שבנא: היחד ההקועה עתה במקום נאמן. — בכל אופן היחה הנבואה על שבנא ואליקים קשורה קשר פנימי בנבואות „ניא חזיון". וכשקבעו נבואת ניא חזיון בין המשאות קבעו את החמיכה כולה כמו שהיא.

²² גם כשאנו מניחים, שכ"ד—כ"ז, ל"א—ל"ג הם מלאחרי 701, הרי לא יפלא בעינינו, שנקבע להם מקום לפני הנבואות על סנחריב. כי הנבואות על סנחריב נתנו במסגרת הספורים על חזקיהו, וכל ילקוט-חזקיהו הובא כנספח. אם היחה נבואה על סנחריב גם בנוף הספר, אלא שהושמטה בשל הנבואה הספורית, אין לדעת. — אם

הפרקים ל"ד—ל"ה סגנונם סגנון ישעיהו השני ואינם משל ישעיהו. ל"ו—ל"ט הם פרקים נספחים. המטבע המשותף שלהם הוא, שהם ספורים על חזקיהו, ששמו לא נזכר בגוף הספר. בל"ו—ל"ז נתנה לנו נבואת ישעיהו בימי עליית סנחריב במסגרת ספורית מאוחרת. בגוף ספר-הנבואות אין שום נבואה על סנחריב. מקומם הנכון של הפרקים הוא איפוא כאן. בל"ח יש נבואה על מותו של חזקיהו (ה), ולפיכך נסדר אחרי ל"ז. בל"ט יש נבואה על מה שיהיה אחרי מותו של חזקיהו, ולפיכך נסדר בסוף הספר. „חזקיהו“ הוא המוטיב הסדורי של הילקוט הזה.

סקור הרבדים האלה מראה לנו, שיש בנבואות קטעים מוקדמים אחדים, שנקבעו ברבדים מאוחרים, אבל אין קטעים מאוחרים, שנקבעו ברבדים מוקדמים. מתוך העובדה, שהאופק ההיסטורי הנגלה של יש' א'—ל"ג מגיע רק עד 701 וששום מאורע מאוחר לא נשתקף בו ושאפילו המוטיבים של הספור על סנחריב לא חדרו לתוכו, למדנו למעלה, שנוסח הנבואות כבר היה קבוע ללא-שנוי בשנת 701. אולם בחינת הרבדים מראה לנו יותר מזה: הספר נתגבש חלקים חלקים עד שנת 701. הספר נתהווה מילקוטים, שנתגבשו בכתבם ובאותיותיהם עוד בחיי הנביא במדה כזו, שילקוטים מוקדמים לא קלטו נבואות מאוחרות. הילקוטים נאספו אחר-כך לספר אחד ללא שנוי תוכן. במשך הזמן חלו בנוסח הנבואות שנויים מסויימים, אבל השנויים חלו בו מסבות טכניות מקריות. כמה דברים נשתבשו שבוישי קולמוס. בטויים אחדים נשתרבבו משולי הגליונות. חלו גם עירובי-פרשיות ועירובי-פסוקים-ומלים. אבל לא היה עבוד-של-יצירה.

חטיבות ספרותיות-אידיאולוגיות

על דרך-התהוות זה מעיד לא רק הרפוד הכרונולוגי של הנבואות אלא גם יחוד המטבע הספרותי והאידיאולוגי של הרבדים. הבחינה מראה, שהרבדים מצטרפים כולם או חלקם לחטיבות ספרותיות ואידיאולוגיות נפרדות

כ"ד—כ"ז מקומם בסוף הספר, והם קבועים עתה לפני פרקים מוקדמים להם, הרי זאת אומרת, שנוש שלם של נבואות נעחק ממקום למקום. מפני מה נעחק הגוש, אין אנו יודעים. ברור, שהאונות כאלה קרו. יש כאן איפוא עירוב-פרשיות אבל לא עבוד. — מיוחד במינו הוא רק פרק א', שנארגו בו דברים משתי תקופות שונות. אלא שפרק זה נועד לשמש מבוא לספר או לשני ילקוטיו הראשונים (א'—י"ב), עיין למעלה, ע' 164.

ואחידות-אופי, שאת התהוותן בהיותן המיוחדת אנו יכולים לבאר לנו רק כפרי פעולת-יצירה אחת בפרק זמן מסויים של חיי הנביא.

ס' ישעיה (א'—ל"ג) מאוחד כולו בסממניו הלשוניים ובאידיאות יסודיות. אבל יש בו אידיאות המופיעות רק ברבדים או חטיבות מסויימים ולא מחוצה להם. בפרקים ב'—ר' אין שום מוטיב של תוכחה פוליטית. התוכחה היא כולה מוסרית. את התוכחה נגד השרים אנו מוצאים רק בשני הרבדים הראשונים (בפרקים א', ג', ה', י'). אחרי כן נזכרו השרים עוד רק בל"ב, א. אבל אין שום נבואה נגדם. הנבואות על „בית-דוד" קבועות ברובד השני (בז'—י"א). פסוק בודד על בית-דוד נמצא עוד רק בט"ז, ה. ועל טיבו של פסוק זה כאן נעמוד להלן. בנבואה על שבנא נזכר בית-דוד אגב גרר. וכן נזכר בית-דוד בספורים שבסוף הספר. אבל סדרת הנבואות על בית-דוד וגורלו שבגוף הספר מסתיימת ב"א, י. מדרש-השמות של ישעיהו קבוע כולו ברובד השני: בין ז', א ובין ט', ו. שאלת הברית עם ארם נדונה רק בז'—ח' ונרמזה ב"ז. בקשת חסות אשור נזכרה ב"י, כ ונרמזה בט', יב ובז', יז. שאלת הבטחון במצרים לא נרמזה לפני כ'. בפרקי הנבואה היא קבועה כולה בל'—ל"א. אין שום זכר לה מחוץ לפרקים אלה. גם התוכחה המפורשת על הבטחון בכח צבאי קבועה בפרקים אלה בלבד (הסוסים והמרכבות נזכרו בב', ז כמותרות ועושר ולא ככח צבאי). הדמיו של מלחמת עמים כוללת, מלחמתם זה בזה ובישראל, מופיע החל מ"ז, יב. לפני כן מדובר על „גוי ממרחק", ארם, אשור, מצרים, פלשתים. רק בח', ט—י מצינו רסיס בודד של נבואת עמים. נבואות מזמוריות (נבואות, שמזמורים ארוגים בהן) אנו מוצאים רק בכ"ה—כ"ו ובל"ב—ל"ג. ב"ב אנו מוצאים מזמור אסכטולוגי שלם. אבל עירוב זה של סגנון הנבואה והמזמור (ובצירוף המ של הפתגם המוסרי) מיוחד לפרקים ההם.

את התופעות האלה אין לבאר ביאור טבעי מתוך ההנחה, שהספר נוצר על-ידי אנשים שונים במשך דורות. בתהליך כזה כיצד אפשר היה לשמור על תחומים כאלה? אנו מוכרחים להניח, שהספר נתהוו מתוך גבישים מואקים, שלא קלטו הוספות ולא חלו בהם שנויים.

הבדלי המטבע הספרותי

הדעה המקובלת על אופן התהוותו של ס' ישעיה הראשון נשענת לא רק על הנתוח הספרותי של הנבואות אלא גם וביחוד על העובדה, שיש בספר יצירות שלמות הטבועות במטבע ספרותי מיוחד ושונה לגמרי

ממטבע החזונות, שהם בלי ספק של ישעיהו. כבר הטעים אייכהורן את ההבדל בסגנון, בציורים, בעצוב הצורה, בצירופי-הגונים וכר שבין חזונות ישעיהו ובין ט"ז—ט"ז או כ"ד—כ"ז²³. לעומת זה יש להטעים, קודם כל, שגם הפרקים האלה, המיוחדים באפים הספרותי, שותפים הם עם שאר פרקי הספר במדה האידיאולוגית היסודית: בהעדר כל מוטיב של נקם לאומי. זה לא יכול להיות מקרה. מלבד זה, למרות הבדלי המטבע הספרותי, מאוחדים גם כמה מן הפרקים האלה עם שאר הספר באוצר-המלים-הבטויים הישעני²⁴. הטענה מן המטבע הספרותי יכולה להראות כמכרעת רק מתוך ההנחה, שהנביאים יצרו יש מאין ופעלו בחלל ספרותי ריק. אבל ההנחה אינה נכונה. הנביאים נחלו נחלה ספרותית. הם השתמשו בחומר ספרותי ישן, חלופי המטבע הספרותי יכולים איפוא להתבאר באופן טבעי ביותר מתוך אפיו של החומר, ששמש לנביאים מסכת-יצירה. וגם זה דבר טבעי הוא, שנביאים השתמשו בתקופות-חיים שונות בצורות ספרותיות שונות. השאלה המכרעת לעניננו היא, אם יש בישי' א—ל"ג נבואות, שמשתקפים בהן מאורעות היסטוריים מלאחרי 701, או אם יש שם פרקים, שאנו מוכרחים לראותם כסוג ספרותי מאוחר. ביחוד יש לדון על הפרקים י"ג—י"ד, כ"א, כ"ג, כ"ד—כ"ז, שכבר הוסכם עליהם, שהם מאוחרים.

משא כבל-אשור

את משא כבל בי"ג—י"ד פתרה המסורת היהודית כנבואה על חורבן כבל הכשדית, ופתרון זה הוא המקובל, והוא שמביא לידי שלילת הפרקים מישיעיהו. פתרון זה נשען, לכאורה, על עדות מפורשת של י"ג, יט: „בבל... תפארת גאון כשדים“. ובכל זאת עוד יש לבחון את הדבר, אם עדות זאת מכרעת.

כבר צמדו על התימה, שיש בדבר, שבי"ג—י"ד לא נפקדה כלל הרעה, שעשתה בבל לישראל: חורבן ירושלים, שריפת המקדש, השבי והגלות. מלך בבל יענש על הרעה, שעשה לעמים ולארצות (י"ד, ה—כא), אבל לא על מה שעשה לישראל. בבחינה זו שונה המשא הזה תכלית שנוי מן הנבואות על בבל בישי' מ"ז; יר' ג—נ"א ומן המזמור תהי' קל"ו.

23 Einleitung, כך ד', ע' 85 ואילך.

24 עיין על י"א, יא—טו להלן, הערה 74, על י"ג—י"ד עיין הערה 28, על

כ"ג עיין הערה 30, ועל כ"ד—כ"ז עיין להלן בנספח.

מלבד זה אין הדמות של „מלך בבל“ המתוארת ביידי מתאימה בשום פנים לדמותם הריאלית של מלכי הכשדים וגם לא לדמות, שנשתקפה בספרות המקראית של אותה התקופה. מלך לוחם יחידי ביניהם היה נבוכדנצר. אבל גם הוא לא היה הורס ערים ומחריב תבל. בכתבותיו אין הוא מספר על מלחמותיו כלל אלא על בניניו המפוארים²⁵. כל שכן שאין התיאור מתאים למלך הכשדי האחרון, שבימיו נכבשה בבל בידי פרס, נבונד, שהיה כהן וחובב עתיקות ולא איש חרב. ביש' מ"ז וביר' ג'—ג"א אין אנו מוצאים תיאור כזה. גם בסי' דניאל, שאגדותיו על נבוכדנצר ובלשאצר נוצרו בגלות בבל ובראשית מלכות פרס, אין תיאור כזה. באגדות אלה נבוכדנצר מסומל בסמל עץ גדול המשמש מחסה לחיה ולעוף, זאת אומרת — כמלך המגן על בני מדינתו והמכלכל אותם (ד', יז—כ). נבוכדנצר נענש על גאותו האלילית. אבל גאותו היא לא על חרבו אלא על בנין בבל הגדולה (שם, כו—כו). בלשאצר נענש על שחלל את קדושת כלי בית המקדש (ה').

ולעומת זה מתאים התיאור להפליא ל„מלך אשור“, בעצם — לכל אחד ממלכי אשור הגדולים. כולם היו אכזרים מחיתוֹט־טרף. כל אחד מהם היה „מכה עמים בעברה“. הוקעות, עקירת אברים, מיתות משונות, הריסת ערים, החרבת נטיעות ושרות, ענוי שבויים וכו' וכו' — במעשי אכזריות אלה וכאלה לא ילאו להתפאר. בדורו של ישעיהו (החל מימי תגלת פלאסר) נעשתה עקירת עמים והעברתם מארץ לארץ שיטה קבועה של הממשל האשורי. העברת המוני אנשים, נשים וטף למרחקים בידי קלגסים צמא־דם אלה היתה כרוכה בלי ספק בהשמדה המונית. כל זה משתקף יפה ביידי.

ועוד יותר מפליאה ההתאמה שבין י"ג—י"ד ובין הנבואה על אשור בפרק י'. גם ביי' אין אשור נענש על רעה, שעשה לישראל, אלא על אכזריותו כלפי כל העמים. גם כאן אשור מתואר כהורס וכמחריב: „להשמיד בלבבו ולהכרית גוים לא מעט“ (ז). גם כאן הוא מופיע כחולש

²⁵ אף בחבקוק א'—ב' אין תיאור דומה לזה שביש' י"ד. חבקוק מתאר באסח את סערת מלחמות הכבוש של מלכות כשדים ברנע שהופיעה על הבמה ההיסטורית. הוא רואה אותה כמקצה באספקלריה „אשורית“. ועם זה הוא מתאר את העם ומלכו כחומסים ושוודדים, בוצעי בצע הרוצים לבלוע חיל גויים, לבנות עירם בדם וחמם וכו'. מומיכ זה של שוד ואוסף עושר חסר לגמרי ביש' י"ד. המלך מחואר כאכזר, כמסחית עמו וארצו, כהורג עמים בעברה וכו'.

על גוים וכמרעיש ממלכות (ח—יד). גם כאן מלך אשור הוא גא ורם עינים, מתנשא להיות כאלהים (יב, טו). גם כאן גאותו היא על נצחונותיו ושלטונו העולמי. המוטיב הסנחריבי של גדוף האלהים אינו לא כאן ולא כאן. ב"ג—י"ד יש, אמנם, יסוד עתיק. אבל הדמיון שבינם ובין פרק י' מראה, שיד אחת עצבה אותם. כנבואה על מלך אשור פרק י"ד קבוע איפוא במקומו הנכון.

תוכן המשא על „בבל" ומלכה מעיד איפוא עדות ברורה, שהמשא לא נשא על בבל אלא על אשור. שהמשורר קורא כאן לאשור „בבל", לא יפלא בעינינו. בבל היתה המלכות העתיקה והמפארה, „צבי ממלכות", ומלכי אשור וכן מלכי פרס הראשונים התפארו בתואר „מלך בבל", ומהם שהיו „אוחזים בידי מרדוך" ומקבלים ממנו את מלכות-העולם של בבל. את ערבוב המלכויות אנו מוצאים בכמה מקומות במקרא²⁶. החל מימי תגלת נינורתה הראשון (1256 לפני סה"נ) התחילה מלכות אשור להשתרר על בבל, ומלכיה שאפו להשתמש בכותרת. מלכי אשור, שמלכו בדורו של ישעיהו, היו גם מלכי בבל. תגלת פלאטר קרא לעצמו שם מיוחד, פול, כמלך בבל. ואם ס' מלכים קורא את תגלת פלאטר בשם פול (מל"ב ט"ו, יט), הרי הוא מציגו בעצם כמלך בבל (אף-על-פי שהוא מכנה אותו שם „מלך אשור"). אין פלא איפוא, שגם המשורר של י"ג—י"ד מכנה את העריץ האשורי המושל בעולם בשם „מלך בבל".

יש מפרידים בין י"ג ובין י"ד וחושבים אותם ליצירות של משוררים שונים מזמנים שונים. אבל צד שזה יש בהם, ששניהם אינם פוקדים את הרעה, שנעשתה לישראל. מלבד זה הרי י"ד הוא המשך והשלמה ל"ג. יש לראותם איפוא כיצירה אחת, אם גם מורכבת. על איזה חורבן ועל מפלתו של איזה מלך נבא הנביא? זוהי תעיה קשה ביותר של המדע המקראי, שהוא משתדל לפתור את כל הנבואות פתרון היסטורי-ריאלי ו„למצוא" בהן „רמזים" מדויקים למעשים שהיו. על-ידי זה הוא הופך את החזונות הפיוטיים ל„נבואות" תפלות „לאחר מעשה". ב"ג—י"ד לא „נרמז" באמת לא חורבן נינוה ולא חורבן בבל הכשדית, לא מות סרגון או סנחריב או אשור-אֶלִּיט ולא מות נבוכדנצר²⁷. הנבואה קבועה במסגרת היסטורית מסוימת, אבל מרחפת היא בעולם הדמיון הפיוטי. ישעיהו נבא

²⁶ עיין איכה ה', ו; עז' ה', י; ו', כב; נח' י"ג, ו. ועיין למעלה, ע' 19—20.

²⁷ על הדעות השונות (של וינקלר, קוב, שפרק, רוסט) עיין גר"י, ביאורו ליש', ע' 251—252; אייספלדט, Einleitung, ע' 359; פרוקש, ביאורו ליש',

חורבן למלכות הרשעה ומות למלכה. אבל הפרטים ההיסטוריים ה"רמוזים" בה אינם ריאליים יותר מן האוחים והשעירים והרפאים וכו'. ביחוד יש להטעים, ש"מדי" שבי"ג, יז אינה פרס של כורש. מדי זו היא אכורית והורגת בלי רחמים והופכת את בבל למדבר שממה. ואילו כורש כבש את בבל בתחבולה כמעט בלי שפיכות דמים והכריז על עצמו כעל מלך בבל בחסד מרודך. העיר נענשה אחר־כך בשעה שמרדה בימי דריוש ואחשורוש, אבל היא עמדה על תלה עוד הרבה מאות שנים. כורש של ישעיהו השני הוא משחרר ולא מחריב והורס. המדיים שבי"ג, יז, כסף לא יחשבו וזהב לא יחפצו בו". ואילו הפרסים והמדיים של ימי כורש לא היו כן. כשכבשו את סרס, שדדו את אוצרותיה (הרודוט I, 88), ואחרי כן אספו חיל עמים. ישעיהו השני מבטיח לכורש, "אוצרות חשך ומטמני מסתרים" (מ"ה, ג). המדיים שבי"ג, יז הם פראים, שאינם יודעים טיבם של כסף וזהב. ברור, שמדי זו אינה אלא גוי, "מרחוק", גוי, "מצפון", מאותם העמים הברבריים, שהנביאים חזו את בואם מקצה הארץ. ביר' נ"א, כז—כח נמנו, "מלכי מדי" עם, "ממלכות אררט, מני ואשכנז" — העמים הצפוניים-המזרחיים, שמלכי אשור נלחמו בהם מלחמות הרבה. מדי הופיעה באופן מלכות אשור עוד בימי אדד ניררי הרביעי (810—782). תגלת פלאסר הושיב מגולי ישראל ב, ערי מדי" (מל"ב י"ח, יא). למדי זו, מקהל גויי ה, צפון, מתכוון המשורר של י"ג. זה רק קצור של, מדי, אררט, מני ואשכנז, ודבר אין למדי זו עם פרס של כורש.

רק המלה, "כשדים" היא המבארת את המשא כנבואה על בבל הכשדית. מכיון שבמשך מאות בשנים, משהופיעה מלכות נבוכדנצר, ביארו את המשא במובן זה, לא נוכל להתפלא על כך, שבמקום אחד חדרה מלה מתוך ביאור זה לתוך גוף הנבואה. אבל אין מלה זו יכולה להכריע בכל אופן את עדות כל המשא כולו. גם הפסוקים י"ד, א—ב הם בלי ספק ספיח זר לגוף הנבואה. י"ג—י"ד הם פרקי שירה, ואילו פסוקים אלה הם פרוזאיים. יש בהם מוטיב של שעבוד עמים לישראל, וזה סותר למטבע האידיאולוגי של כל יש' א'—ל"ג. לא נזכרה בהם, "בבל"; הנוגשים הם, "עמים". מדובר בהם לא על שיבת גולים אלא על שיבת העם כולו לארצו, וההנחה היא, שהעם כבר אינו יושב על אדמתו. פסוקים אלה יש לראות איפוא כהוספה מאוחרת. פתיחת י"ד הוא פסוק ג. בפסוק זה קץ מלכות

ע' 194. פרוקש עצמו סבור (עם בן־נפתלי), שהקינה חוברת על נבוכדנצר, ומן סה אחרי 562 (ע' 201). עיין גם י' ר' מ' א, ATAO, 526, 601 (סרנון או סנחריב).

שהמשא על „בבל“ הוא באמת משא על אשור, מסביר לנו הנביא עצמו בִּי״ד, כד—כו.

סיבם של פסוקים אלה במקום זה הוא, לכאורה, חידה קשה, וכבר נסו להמציא להם מקום אחר. אבל באמת פסוקים אלה קבועים במקומם הנכון: הם ביאורו של הנביא למשא על בבל. כשם שעל „משא מואב“, שחמרו עתיק בלי ספק, הוסיף סיום חדש (ט״ו, יג—יד), כך הוסיף על משא־בבל את י״ד, כד—כו, כדי לבאר, שהמלכות הזאת והמלך הזה הם אלה, שהוא

הגדולה. ואין כאן „עבוד“ מאוחר. המשורר השתמש בשיר משירי יום־ה' העתיקים בנסוח מיוחד כדי להפעים את הערך העולמי של מפתח „בבל“ — על עבוד ישעיהו מעידים כמה וכמה מנעיר־לשון עם שאר הפרקים. י״ג, ב: הר... שאו גם (ה', כו; י״א, יב; י״ח, ג; השוה ל', יז). שאו... הרימו קול (ל', כט: הרימותה קול ותשא...). הניפו יד (י', לב; י״א, טו). הרימו... הניפו (י', טו: כהניף... כהרים...). גדיבים (ל״ב, ה, ח). ד: המון... שאון (ה', יד: המונה ושאוה). המון... עם רב... שאון... נזים (י״ב, יב: המון עמים רבים... ושאוון לאמים; כ״ט, ה—ח: המון... נזים). מפקד צבא מלחמה (כ״ט, ו). ה: באים מארץ מרחק מקצה השמים (ה', כו: מרחוק... מקצה הארץ... יבוא; י', ג: ... ממרחק תבוא). וכלי ועמו (השוה י', ה). לחבל (י', כח; ל״ב, ו). ו: הילילו (י״ד, לא; ט״ו, ב, ג; ט״ו, ז; כ״ג, א, יד). ז: אנוש (ח', א; ל״ג, ח). אוקיר אנוש (ל״ג, ח: לא חשב אנוש, השוה ג', כב). ח: ונבהלו... צירים... יאחווין כיולדה יחילו (כ״א, ג: ... תלחלה צירים אחווני... יולדה... נבהלתי). כיולדה יחילו (כ״ג, ד—ה; כ״ו, יז). יחמחו (כ״ט, ט). ט: לשמה (ה', ח; כ״ד, יב). י: יגיה אורו (ט', א: אור נגה). יא: ופקדתי... גאון... וגאון עריצים אשפיל (ב', ט ואילך; י', יב, לג; כ״ה, ג—ה, יא—יב; כ״ו, ה; כ״ט, ה). יג: בעברת ה' צבאות (ט', יח). טו: כל הנמצא (כ״ב, ג: כל נמצאך). יז: לא יחשבו (ב', כב: כמה נחשב; ה', כח: כצר נחשבו; ל״ג, ח: לא חשב). יח: צבי... תפארת גאון (ד', ב; כ״ג, ט; כ״ח, א—ד). י״ד, ג: הניח לך (כ״ג, יב). ג—ד ביום... ונשאת... ואמרת (ג', ז: ישא ביום... לאמר). ד—ה: שבת נגש... שבך... משה... שבט (ט', ג; משה... שבט הנגש... החתת... שבת—שבט — דמיון צלילים). ה: משה... שבט (ט', ג; י', ה, טו, כד; כ״ח, כו; ל', לא). ה—ו: שבט... מכה (י', כד: בשבט יכבה; י״ד, כט: שבט מכך; ל', לא: בשבט יכה). ז: נחה... שקמה (ל', טו: ... ונחה... בהשקט). יא: הורד שאול גאונך המית... (ה', יד: שאול... וירד הדרה והמונה). יצע... ומכסוך (כ״ח, כ: המצע... והמסכה). יב: נפלת... נגדעת (כ״ב, כה: ונגדעה ונפלה; י', לג—לד: נדעים... ימול). יט: כנצר (י״א, א). כ: שחת... זרע מרעים (א', ד: זרע מרעים... משחיתים). כא: בל יקמו (כ״ו, יד). ומלאו פני חבל (כ״ו, ו).

כבר נבא עליהם לפנים. ביאור זה מחבר את המשא האוניברסלי עם קורות ישראל. המלך העריץ יפול על הרי ישראל, ומצפון — כך יש להשלים — יעלה על ארצו של העריץ גוי ממרחק, „מדי“, וישים אותה לשמה. זה יהיה סופה של בבל-אשור „באחרית הימים“. — לסיום זה שייך גם ט"ו, ה (על כסא דוד), כמו שנראה להלן (עיין הערה 75).

רק מתוך הסבר זה נפתרת החידה המשולשת של ספר המשאות: העדר משא על אשור, מקומם של הפסוקים י"ד, כד — כו, מציאות משא שני על בבל — כ"א, שהוא ההפך הגמור מן הראשון. באמת יש משא על אשור: י"ג — י"ד. הפסוקים י"ד, כד — כו באו להסביר לנו, שהכוונה לירושלם מלכות בבל — לאשור. והמשא האמתי על בבל הוא בפרק כ"א.

הנבואה על בבל

אפיו המיוחד של המשא בפרק כ"א הוא, שבו אין בבל מופיעה כסמל הרשע, שמפלתה מעוררת שמחה בכל לב. החזות עליה היא „קשה“, כובשה הוא „בוגד“ ו„שודד“ (ב). מראה נפילתה מעורר בלב הנביא חלחלה וחרדה (ג — ד). אין פסוקים אלה מתארים את העוית האכסטטית בלבד של הנביא, כדעת קצת. הנביא אומר: „על כן מלאו מתני חלחלה“ וגר. את החלחלה הולידה הבשורה הרעה. היא באה בעקב מה שנגלה לו במראה, זאת אומרת: מן המתואר בפסוק ב, ובפסוק זה מדובר בכל אופן על חורבן בבל המתרגש לבוא. ברור, שכבוש בבל על-ידי עילם-מדי של כורש לא היה יכול לעורר בו חלחלה וצער. אין כאן מלה מפורשת על חטאי בבל, אין הבעת שמחה למפלתה. גם הסיום בפסוק ט: „נפלה, נפלה בבל“ וגר הוא קריאת תוגה ולא קריאת שמחה. כל שכן שאין כאן מלה אחת על חטאה של בבל נגד ישראל. ועוד: בבל היא כאן עיר, אבל אין רמז למלכות-עולם של בבל. כלום יתכן משא כזה על בבל של נבוכדנצר?

כבר נסו כמה וכמה חוקרים לתפוס את המשא הזה כנבואה על כבוש בבל בידי סרגון בשנת 710. מקום המשא אחרי כ' (אשדוד: שנת 711) מסייע לזה בהחלט. אולם גם כאן יש לדחות את הביאורים ההיסטוריים-הריאליים בפרטים. השמועה על המלחמה בבבל יכלה לשמש גרם למשא זה, אבל המשא הוא בכל זאת חזון פיוטי חפשי. את בבל תופס החזון כאן לא כמקום שלטון מדיני אלא כעיר גדולה, עיר אלילית המפורסמת ב„פסילי אלהיה“, עיר של תרבות אלילית עולמית. בה בשעה שבי"ג — י"ד מדובר על מלכות בבל, והדמות המרכזית הוא שם המלך העריץ, אין

בכ"א רמז למלכות ולא נזכר בה כלל מלך. הנושא הוא: חורבן עיר תרבות העולם בידי הבוגד והשודד, מכירת העמים. השוד הזה כשהוא לעצמו, ולא שקולים פוליטיים מסוימים, ממלא אותו חרדה. הוא מקונן על בבל כמו שהוא מקונן על מואב (טו—טז)²⁹.

בפרק כ"א יש מוטיבים מסוימים לא-ישעיאניים. המראות האכסטטיים, החלחלה והפלצות אינם מתאימים למטבע נבואותיו האחרות של ישעיהו. אין ספק, שגם כאן, כמו במשא על בבל-אשור, מואב ועוד, השתמש ישעיהו בחזון עתיק. יש לזכור, שמלכי אשור כבשו את בבל כמה פעמים עוד לפני סרגון. גורל בבל, עיר הפלאים הרחוקה, עורר את דמיון המושלים בישראל ושמם נושא לשיר וחזון. שיר עתיק כזה שמש לישעיהו מצע לחזונו.

משא צור

השאיפה לבאר את הנבואות ביאור היסטורי-ריאלי בפרטיהן הכשילה את החוקרים ביחוד בביאור פרק כ"ג — „משא צר". יש מאחרים אותו

²⁹ בפרק כ"א יש כמה וכמה דברים סתומים, ויש מהם, שמביאים מהם ראיה נגד מוצאו הישעיאני של הפרק. א. מדבר ים — יש מפרשים את הבטוי ככנוי לבבל, שנקראה „ארץ הים". אבל מפני מה „מדבר"? בשבעים חסרה המלה „ים". וגראה, שצ"ל „משא מדבר" — מדבר סוריה, שמשם בא המבשר במראה. „ים" הוא שבושה של מלה אחרת, אולי — „הנה". ב. עלי עילם צורי מדי — מכאן (ע"פ הפירוש המקובל: עלי על בבל) מענה עיקרית נגד הביאור שלמעלה. שהרי עילם עזרה בדורו של ישעיהו לבבל במלחמתה עם אשור, ומדי היתה אויבת לאשור. אבל הביאור האמתי הוא: עלי עילם (לעזרת בבל) על הבונד, צורי (צאי למלחמה ולמצור) מדי. הנביא משוע לעזרה, הוא מודיע את ה„חנות" לעילם ולמדי — ולשוא. כל אנהקתה (כלי מפי) השבת — אם הכוונה לאנחות, שנרמה בבל למשועבדיה, הרי ההמשך „על כן מלאו מחני לחלה" וגו' הוא בלתי אפשרי. ההמשך מעיד, שבמקום „אנהחה" צ"ל „אנהקתה", במובן: מנוחה (מלה מצויה בישעיה: י"א, י; כ"ג, יב; כ"ה, יב; ל"ב, יח), שלום והשקט. בא הקץ לכל שלום בעולם. פסוק זה אינו מתאר משחה (כאילו — משחה הבבלים בשעת כבוש כורש). „צפית" הוא, כנראה, מין כלי מלחמה (בכרוניקה על חורבן נינוה, שהוציא נד, שורה 35, נזכר כלי מצור sapitu). במקום „ערך השלחן" צ"ל „ערך השלמים" (או: „השלחים"), השוה יר' מ"ו, ג. כל הפסוק מתאר חכונה בהולה: ערך השלמים, צפה הצפית, אכול, שחה (חטוף ואכול, חטוף ושחה), קומו השרים וגו'. „מדשחי וכן גרני" בפסוק י, היא ודאי בכל עצמה ולא ישראל.

כולו או בחלקו עד ימי ארתחשטתא אוכוס או עד ימי אלכסנדר וכו'. מנתחים אותו אברים אברים ורואים אותו כבליל של שני שירים, שנכבשו זה לתוך זה ושנספסו עליהם הוספות וכו'. הקינה על צור וצידון היא באמת יצירה אחידה, וסיומה טו—יח (וביהוד יח) היא בודאי מיסודו של ישעיהו עצמו.

הקינה פותחת (א) ב„הילילו אניות תרשיש“ ומסיימת (יד) ב„הילילו אניות תרשיש“. בתוך המסגרת הזאת היא חלוקה לשלשה קטעים, שכל אחד מהם פותח בצווי: „דמו ישובי אי, סחר צידון“ (ב), „עברו תרשישה“ (ו), „עברי ארצך“ (י). הקינה היא קינה על צור וצידון יחד, ולא הרכב מקרי של שתי קינות נפרדות, שנכבשו זו לתוך זו. הקטע הראשון פונה אל צידון ומסיים בצור (ה). הקטע השני פונה אל צור. השלישי פונה אל תרשיש, מזכיר את מעוזי כנען כולם ופורש שוב בשמה של צידון במיוחד. על אחידות הפרק מעידה הלשון, שהיא כולה ישעינית³⁰. הנבואה אינה מדברת דוקא על הרס וכליון גמור של צור וצידון³¹. שוד, הרג רב, חלול גאון, עושק, בריחה, דלדול מבשר להן הנביא. מתי יכלה נבואה זו להאמר? בדורו של ישעיהו היו ערי כנען בתוך תחום הסופה האשורית. הן היו נושאות מנחה, אבל גם נסו למרוד בימי תגלת פלאסר, שלמנאסר, סרגון

80 א: הילילו (י"ד, לא; י"ג, ו). אניות תרשיש (ב', טו). שדר מבית (צ"ל ה"בית) סבוא (כ"ד, י). נגלה למו (כ"ב, יד). ב: ישובי אי (כ', ו). ג: ובמים רבים (י"ו, יג). ורע... יאור (י"ט, ו). ד: בושי (י"ט, ט: כ', ה; ל', ג). מעוז (י"ו, ט, י; כ"ה, ד; כ"ו, ה; ל', ב). הלחי... ילדתי (כ"ו, יו—יח). גדלתי בחורים רוממתי בתולות (א', ב). ה: כשמע (ל', יט). ז: (עיר) עליזה (כ"ב, ב; ל"ב, יג). קִזְאֶת... (י"ד, טו). מימי קדם (ל"ו, כו). ח—יא: יעץ... ה' צבאות יעצה (ה', יט; ט', ה; י"ט, יב, יז; כ"ח, כט ועוד). ה' צבאות יעצה... ידו גשה (י"ד, כו). מי יעץ... ה' צבאות (י"ד, כז: ה' צבאות יעץ ומי...). המעמירה... גאון כל צבי (כ"ה, א—ד: עפרה גאות... צבי; ד', ב: לצבי... לגאון). ט: להקל... נכבדי (ג', ה: והנקלה בנכבד; ט"ו, יד: ונקלה כבוד; כ"ב, יח: ... כבודך, קלון...). יא: ידו גשה (ה', כה ועוד). הרניו סמלכות (י"ד, טו). יב: לא תוסיפי עוד (י', כ). לעלוז (ה', יד). בתולת בת צידון (ל"ו, כב). ינוח לך (י"ד, ג). יג: בחוניו... ארמנותיה שמה לכפלה (כ"ה, ב: שמת... למפלה, ארמון...; ל"ב, יד: ארמון... ובהן). מו: ...שנה כימי (ט"ו, יד: ...שנים כשני; כ"א, מז: ...שנה כשני). יתיה לצור כשירת... (ל', כט: השיר יתיה לכם ק...). יח: לא יאצר ולא יחסן (ל"ג, ו: חסן... אוצר).

81 „לשמיר“ בפסוק יד מתיחסם לכל מעוזי כנען, והיא מליצה כוללת ומפליגת.

וסנחריב. נראה, שבימי סנחריב היו צור וצידון מאוחדות תחת שלטונו של לולי, מלך צידון, שמרד בסנחריב והוכרח לברוח לכתיים. אפשר, שמשא צור וצידון נוצר בימי המרד הזה. פרטי היחסים המדיניים שבין צור לצידון אינם חשובים למשורר. הוא מבשר לערי כנען חורבן ושעבוד מיד „שבט אפור“ של ה'. שתי הערים הן ערי־איים (ב, ו). זאת אומרת, שהנבואה נאמרה בכל אופן לפני שאסר חדון הרס את צידון הישנה, שהיתה בנויה על אי. שלטון מדיני של צור וצידון אין הנבואה מוכירה. היא מדברת רק על מסחרן, עשרן וכבודן ועליונותן של הערים. לכל זה יבוא הקץ. לתרשיש עליהן לברוח, או לכתיים, אבל גם בכתיים לא ינוח להן. גם כתיים כבר היתה כבושה בימים ההם בידי אשור⁸².

גם במשא צור וצידון השתמש ישעיהו בנבואות עתיקות. על צור הרי כבר נבא עמוס, ואף הוא כבר בצורה נוסחאית. מן היסוד העתיק היא אולי קביעת „שבעים שנה“ לשממון צור (טו). בסיום המשא (טו—יח) יש דברים תמוהים קצת בעינינו. אבל אין שום טעם לשלול אותם מישעיהו. הסיום על סחר צור, שיהיה קודש לה' באחרית־הימים, דומה מצד תכנון לסיומי הנבואות ב"ח (ז) וב"ט (יח—כה). אין כאן שום השפעה של ישעיהו השני, שהבטיח חיל גויים לישראל (מ"ט, כב; ס, ו—טז; ס"א, ח—ו, ועוד; ועיין חגי ב', ז), כדעה הרווחת. כי ישעיהו השני מדבר על חיל כל גויי העולם וכספם וזהבם, שיורמו לירושלים וכו' (וכן חגי), והאמור כאן צנוע כל כך, שאינו דומה אף במשהו לחלום ההוא. נאמר, שצור (כמו כוש ומצרים) תוביל את „סחרה“ שי לה', וממנו יהיה לחם ולבוש „לישבים לפני ה'“, כלומר: לעולים לבית ה' בירושלים (ודאי — מכל הגוים) והיושבים שם לפניו בעת היותם בעיר הקודש (השוה למעלה, כרך ב', ע' 527).

⁸² בפרמיה הנבואה קשה, ויש בה הרבה סחומות. א: „סביח“, צ"ל „הביח“, והכוונה: המעון, עיר החוף, בית מנוחה לעובדי ים. ב: צ"ל „עברי ים מלאוך“ (הדברים אמורים לצידון). ג: „תבואתה“, צ"ל „תבואתך“. ושיעורו: ועל פני הימים הית יבול מצרים תבואתך, שסחרת בה. ד: מקרא הפוך, וצ"ל „בושי צידון, מעון הים, כי אשר ים“ ונו'. י: את האותיות „ארבת“ של „כאר בה“ תרגמו השבועים „אניות“. אפשר, שפירשו ע"פ הארמית: אָרְבַּת — אניות, ואפשר, שגרמו „אניות“. מסתבר תקנו של דוהם: „עברי ארצך, אָנִי בח תרשיש“. יג: במקום „כשדים“ צ"ל „כתיים“. „לא היה“ — צ"ל „כלא היה“. הן ארץ כתיים — גם עס זה כלא היה ולא יוכל לחת לכם מקלט, כי אשור יפד (עשה) את ארץ כתיים למקום ציים (למקום שסם, השוה י"ג, כא; ל"ד, יד), הקים שם את בתוניו (מגדלים לחיל משמר), הרס אח ארמנוחיה ושמה למעלה.

המטבע הספרותי של כ"ד—כ"ז

הפרקים כ"ד—כ"ז נקראים ברגיל „האפוקליפסה של ישעיהו“, וכבר נמנו וגמרו, שהם מאוחרים, אף-על-פי שבקביעת זמנם הניחושים מרובים ביותר. גם אלה, שכבר עמדו על כך, שאין פרקים אלה אפוקליפסה כלל וכלל, סבורים, שיש בהם יסודות אפוקליפטיים (כ"ד, כא—כג; כ"ה, ח; כ"ו, טו—יט; כ"ז, א). הפרקים האלה הם כאילו מסוגם הספרותי של ס' דניאל, חנוך, הסיבילות וכו'. לדעת אחרים, דומים הם לס' יואל, חבקוק וזכריה השני: מוצא כולם מן התקופה היוונית, וסימנם — אין בהם רקע היסטורי בולט, אין עמים פועלים בהם, כמו בחזונות ישעיהו, אלא יש דמדום אוניברסלי, על-היסטורי. זהו פרי זמן, שניטל חושו ההיסטורי, כלומר: יצירת תקופת הספרות האפוקליפטית. כמוטיבים אפוקליפטיים מובהקים ביותר תופסים את הנבואה, שיהיה יפקוד „על צבא המרום במרום“ (כ"ד, כא) ועל „לוייתן נחש ברח ועל לוייתן נחש עקלתון“ ויהרוג „את התנין אשר ביט“ (כ"ז, א). משפט על הכוכבים וסמול מלכויות העולם בסמלי נחש ותנין הם כאילו דמויים אפוקליפטיים. על זמן מאוחר מעידות, לדעת החוקרים האלה, גם הנבואות על תחית המתים (כ"ו, יט, השוה כ"ה, ח) ³³.

אולם כל הטענות האלה אינן אלא פקעת של טעיות ועירובי-דמויים. דוקא האופי העל-היסטורי של כ"ד—כ"ז הוא המוכיח, שאין להם קרבה של מטבע ספרותי לא ליואל, חבקוק וזכריה השני (אחת היא, מה זמנם של אלה) וכל שכן לא לספרות האפוקליפטית. האופי המיוחד של כ"ד—כ"ז (ול"ב—ל"ג) אינו פרי תקופה, אלא נובע הוא מהלך-רוחו של

³³ אין להבין את יש' כ"ד—כ"ז בלי ספרי הסיבילה, דניאל, חנוך וכו', אומר דוהם, ביאורו לישעיה, פתיחה לכ"ד (ע' 147). בעקבות דוהם הלכו רבים, וחפסחו נעשתה שלמה. עיין על התפיסות השונות גרין, ביאורו לישעיה, ע' 402 ואילך. פרוקש, ביאורו לישעיה, ע' 305—306, 342—343, טכליל את הפרקים בתחום הספרותי של יואל, חבקוק וזכריה השני, שאין בהם כאילו רקע היסטורי בהיר. עיין גם דבריו על פרק ל"ג (ע' 417). שאין הפרקים אפוקליפסה, הכירו זה כבר, עיין לינדבלום, Jes. Apokalypse, ע' 7 ואילך, 101 ואילך. אלא שאף לינדבלום מבחין בהם הוספה אפוקליפטית. כ"ד הוא, לדעתו, שיר על הריסת בבל בשנת 485 בידי כסרכסס (ע' 11, 72—84). כ"ד, כא—כג הם הוספה אפוקליפטית (42—30). להלן הוא מבחין שירים שונים והוספות מוטנים שונים. עיין הנחות הספרותי שם, ע' 13—62. נגד מאחרי יש' כ"ד—כ"ז עיין קמינקא, מחקרים, ע' 8—18.

יוצרים בפרק-זמן מסויים בחייו. כי יואל, חב' וזכ' ט'—י"ד יש להם רקע היסטורי ברור ובולט, ואינם דומים כלל לפרקים שלנו. נזכרו שם עמים, ארצות וערים ומאורעות היסטוריים בשמם וביחודם⁸⁴. ואילו הספרות האפוקליפטית לא רק שלא נולדה בתקופה המשוללת חוש היסטורי ולא זה בלבד שיש בה רקע היסטורי בולט, אלא שהיא אף נבראה מתוך ההסתכלות ההיסטורית ומתוך השאיפה לקבוע את מאורעות הזמן במסגרת היסטורית.

שבפרקים שלנו אין אף פסוק אחד אפוקליפטי, ברור מן העובדה, שאין בהם כלל וכלל ממדתה המהותית של האפוקליפטיקה: מן ההסתכלות הפרספקטיבית. אין בהם מלכויות מתחלפות בסדר זמנים, כמו בספרות האפוקליפטית. באפיה הפרספקטיבי של הספרות האפוקליפטית מתבטא ממילא אפיה ההיסטורי המובהק המוציא מתחומה לגמרי את הפרקים שלנו. מלכויות, מלכים, זמנים, יובלות, שבועות, מספרים, סדרי מאורעות וכו'—כל אלה משמשים לספרות האפוקליפטית אמצעים לתפוס בהם את מאורעות זמנה תפיסה היסטורית, לקבוע את מקומם ההיסטורי. היא משתמשת ברמזים. אבל כוונתה, שהמעין יבין את ה"רמזים" מתוך המספרים והסדר הקבוע. הספרות הזאת היא לא כוללת, על-היסטורית, אלא דוקא פרטנית, ודרכה לכנס המון מקרים ריאליים במסגרת מספריה ורמזיה. מבוא לס' דניאל, הספר האפוקליפטי הקלסי, משמשים הסופרים בא'—ר', שיש בהם הרבה פרטים ושמות היסטוריים. בחזונו עצמם (ז'—י"ב) נקבע מספר למלכויות, נמנו, ואם גם ברמז, המלכים, המאורעות ההיסטוריים מסופרים בפרוטרוט. החזונו מסומנים אפילו בתאריכים מדויקים, ודבר זה עצמו קובע בהם קבע היסטורי. המלכים, המלכויות, העמים, המקומות קבועים או אף נזכרים בשמות או בכנויים שקופים. בבל, פרס, יון ומלכיהן וקורותיהן עוברים לפנינו במראה. ומעין זה גם בספרות-החזון החיצונית.

⁸⁴ עיין יואל ד', ד (צור, צידון, פלשת), ו (היונים) ח (שבאים), יב (עמק יהושפט), מז—יו (ציון, ירושלים), יח (נחל השמים), יט (מצרים, אדום), חב' א', ו (הכשרים), וזה קובע את הרקע ההיסטורי של א'—ב'. זכ' ט', א ואילך (חדר, דמשק, חמת, צר, צידון, אשקלון וכו', אפרים, יהודה, יון); י', ו—יב (יהודה, יוסף, מצרים, אשור, גלעד, לבנון). וכן להלן. ובתיאור המלחמה האחרונה בי"ד: ירושלים, הר היתים, נעם, רמון וכו', מצרים, כנעני. יש בנבואות אלה דברים, שאינם ברורים לנו, מפני שאין אנו יודעים לא את הזמן ולא את המאורעות. אבל דברים כאלה ישנם ברוב הנבואות שבטקרא.

בספרות האפוקליפטית אין איפוא שום מקום לפרקים מסוגם של יש' כ"ד—כ"ז. דוגמאות לפרקים נטולי רקע היסטורי אפשר למצוא בס' ישעיה עצמו: ב'—ה', שלא נזכר בהם אשור ולא נזכר בהם שום מלך, או, למשל, כ"ט.

כמו כן אין באמת שום מדה אפוקליפטית לא בדמוי הפקידה על „צבא המרום“ ולא בדמוי הריגת לויטן, נחש ותנין שבפרקים שלנו. לפי יש' כ"ד, כא עתיד האל לפקוד „ביום ההוא“ על „צבא המרום במרום“, זאת אומרת: על כוכבי השמים בכלל. אולם פקידה כזאת על כוכבי השמים, אם נבין אותה כמשפט על עוון, אינה כלל בין ציורי הספרות האפוקליפטית. בס' חנוך, בס' היובלות, בחזון ברוך וכו', שמהם מביאים ראיות לכך, מדובר באמת לא על „צבא המרום במרום“ אלא על משפט ה„כוכבים“, שנפלו מן השמים בימי קדם, הם המלאכים הנפילים, שהחטיאו את העולם⁸⁵. ליד זה אנו מוצאים בס' חנוך את הדמוי על „שבעים הרועים“ (המלאכים, שרי האומות), שעתידיים להשפט על שהרעו לישראל (פ"ט, נט ואילך; צ', כב—כה). אבל אף אלה הם מסוג מיוחד של מלאכי מרום, וגם לא נסתמלו שם בסמל כוכבים. הכוכבים הם בספרות האפוקליפטית סמל הקדושה, ובשום „משפט“ אין הם נשפטים לעתיד לבוא⁸⁶. אין שום דבר ביש' כ"ד, יט—כג, שיורה, לפי הפשט, על סוג מסויים של כוכבים (או מלאכים) חוטאים, שעתידיים להשפט. לאגדת הנפילים אין כאן רמז של רמז. אבל גם ההסבר, שהכוונה לשרי האומות, אינו אלא דרש⁸⁷. אמנם, „צבא המרום“ נסמך כאן ל„מלכי

85 עיין ס' חנוך פ"ו—פ"ח; צ', כ—כד; צ"א, טו; ועיין ו' ואילך; י"ד, ה; י"ט; ס"ו, ועוד; יובלות ה'; חזון ברוך ג"ו, י"ד, ועוד. — בס' חנוך י"ח, יג—טז; כ"א, א—י נזכר ביה אסורים לכוכבים, שפגעו במשמר השמים. לענין זה מוצאים רמז ביש' כ"ד, כב („אסיר אל בור“). אבל הפסוקים ההם בס' חנוך אינם מדברים כלל במשפט אסכולוני, ואין להם שום ענין לכאן.

86 על ה„קרן“ הססמלת את אנמיכוס נאמר בדג' ח', י: והנדל עד צבא השמים וחפל ארצה מן העבא ומן הכוכבים ותרססם. ושם י"ב, ג: ומצדיקי הרבים כוכבים וגו'. ועיין חנוך מ"ו, ז; ק"ד, ב, ו; חזון יוחנן י"ב, א, ד, ועוד.

87 כך הסביר את הכוכבים האלה המדרש היהודי, עיין ילקוט, ישעיה י"ד, עה"כ „איך נפלת משמים“ וגו': אתה מוצא, שאין הקב"ה עתיד ליפרע מן המלכיות עד שיפרע משריהם תחלה, שנאמר: והיה ביום ההוא יפקד ה' וגו'. אולם כוונת המדרש אינה דוקא אסכולונית, כמו שנראה מן ההמשך. גם המדרש המחקרי המודרני

האדמה", אבל אין זה מוכיח כלום, מאחר שפסוק כא מדבר על צבא המרום כולו.

הפקידה על „צבא המרום" בישי' כ"ד, כא משמעותה באמת, לפי פשט הכתוב: לקוי מאורות השמים ביום הפורענות העתידה. אמת היא, שדמוי זה מצוי גם בספרות האפוקליפטית³⁸, אבל אין הוא „אפוקליפטי" כשהוא לעצמו. כי באגדה העתיקה, בחזון ובשיר וגם בספרות החכמה שלטה מאז הנטיה לתאר את מעשי האל על רקע טבעי-קוסמי. בתיאור הקוסמי של הופעתו ופעולתו של ה' בטאה התקופה המקראית את רעיון שלטונו העליון³⁹. ישי' כ"ד, כא משתמש איפוא באמת בסממני ציור עתיקים.

ביחוד מובהק ההבדל בין ישי' כ"ז, א ובין ציורי הספרות האפוקליפטית, והסמכת כתוב זה לספרות האפוקליפטית אין לה שום יסוד.

ישי' כ"ז, א הוא חזון נבואי הכרוך באגדת רהב-תנין, שנזכרה במקרא בכמה מקומות⁴⁰. הנביא משתמש בדמוי של אגדת-בראשית עתיקה בחזון אסכטולוגי. הנבואה על הריגת נחש ותנין היא אולי בת שתי משמעויות. אין ספק, שנחש ותנין הם סמלים: הם מסמלים מלכויות, אבל אפשר, שלמליצה יש גם משמעות-לואי ריאלית: ביום ההוא יהרוג אלהים את בריות-האימים שבים, שדמו אותן כבריות חיות וקיימות (עמ' ט', ג). אבל לפי שום ביאור אין זו נבואה בסגנון אפוקליפטי. ישי' כ"ז, א נחשב למקרא אפוקליפטי, מפני שסמול המלכויות בסמל בעלי-חיים הוא ענין

דורש את הכתובים ברוח זו. בין המבארים העכרים הדעות חלוקות, עיין רש"י, אבן עזרא ורד"ק.

³⁸ עיין ט' חנוך פ', ב-ח; ק', י; עלות משה י', ג-ו; חזון עזרא ג', ג ואילך; חזיונות הסיבילות ה', חקיב-חקלא; חזון יוחנן י"ב, ג-ד; ט"ז, ח ועוד. יש לשער, שחנוך ק', י הוא הפירוש לישי' כ"ד, כא. ואילו כל הדמיונות על משפט הכוכבים-הנפילים אין להם כל שייכות לישי' כ"ד.

³⁹ עיין יהושע י', יב-יג; שופ' ה', ד-ה, כ; ש"ב כ"ב, ח ואילך; חב' ג', ו-יט. רעש הארץ, שטפון, לקוי מאורות, החשכת היום וכו' הם סמסנים קבועים בתיאורי הפורענות, עיין עמ' ד', יג; ה', ח; ה', ח-ט; ט', ו; הושע ד', ג; ישי' ה', כה; י"ג, י; יג; נחום א', ג-ו; צפ' א', ג, יד-טו; יר' ד', כג ועוד; עיין גם איוב ט', ה-ו. השוה להלן בנספח, בפרק על האסכטולוגיה.

⁴⁰ עיין ישי' ג"א, ט; חה' ע"ד, יג-יד; פ"ט, יא; ק"ד, ו-ט; איוב ו', יב; ט', יג; כ"ו, יב-יג.

הבלעת יש' כ"ז, א ב, "אפוקליפטיקה" באה איפוא מתוך ערבוב ענינים שונים. אם לויתן-נחש-תנין ביש' כ"ז, א מסמלים מלכויות, הרי חזון זה יחיד הוא בספרות החזונית, ואין לו שום דוגמא בספרות האפוקליפטית. ואם כוונת החזון להריגת בריות-האימים האלה ממש, הרי ברור, שהריגת נחש-תנין זו היא הריגה במלחמה, ואינה באה לשם הכנת סעודה לצדיקים, ושונה היא מהריגת הלויתן של האגדה המאוחרת. ביש' כ"ז, א יש גון "כנעני". החזון הזה משתמש לא רק באחד מסממניה של אגדת רהב-תנין הישראלית העתיקה, שמוצאה כנעני, אלא גם במליצה כנענית ממש⁴², כדי לתאר בהם את מאורעות אחרית-הימים. ואילו

להשטת "בליעל". הלוח המליצה בחה' ע"ד, יג ברורה, והיא מליצה בודדת. בליעל אינו מדומה כשוכן בסים. — שונים מן הדמויים האלה לגמרי הם הדמויים על לויתן ובהמות, שישתפו לסעודת הצדיקים לעתיד לבוא (ס' הנוך ס', ו—ט, כד; חזון עזרא ד', טז—נב; חזון ברוך כ"ט, ד). האפוקליפטיקה אינה יודעת כבר מלחמה בבריות אלה. במלחמת אחרית-הימים עם החיה-הטלוח-הרשעה ועם "בליעל" או השמן-החנין העוזר לה אין "לויתן" מטלא עוד כל חפקיד. באגדה התלמודית המדרשית נשתמר עוד זכר כל שהוא ל"מלחמה" (באמת לא כמסורת עממית אלא כמדרש הכתובים על הריגת לויתן, רהב וכו'): לעתיד לבוא יעשה נבריא, "קניגיא" (מלחמת-צידים) עם לויתן (כבא בתרא ע"ד—ע"ה). מלחמת-האימים נהפכה איפוא להצגת-שעשועים (עיין ביחוד ויקרא רבה י"ג). — זכות גדולה היא לנונקל, נרסמן וסיעתם, שהעמידו אותנו על גלגלי הדמויים המיהולוניים העתיקים של מלחמות-בראשית, על שרשיהם, גלוייהם באגדה ובשירה המקראית, וכן על זהרוריהם האסכטולוניים. הם גם מענו לקדמות הדמויים האלה בישראל, נגד הורם, ששלט או במדע המקראי. אולם יש לערער על משמוש הגבולות ועל ערבוב הדמויים השונים בדמוי הכולל של "מלחמת דרקונים". ערבוב זה מצוי בספרו של גונקל Schöpfung und Chaos, וכן גם בביאורו לבראשית (1917), ע' 121 ואילך, ומצוי הוא בספרי חבריו ותלמידיו. השווה למעלה, כרך א', ע' 424—425, 431—432.

⁴² מן המצאום הכנעני על אלאין בעל:

כתחצ לחנ כהנ ברח

חכלי כהנ עקלחנ

עיי' גינזברג, כחבי אוגרית (תרצ"ו), ע' 47. "לתן בתן ברח" הוא "לויתן נחש ברח", "בהן עקלחן" הוא "נחש עקלחון". — פרוקש, ביאורו לישעיה, (משנת 1930), ע' 333, מוחק את המלה "לויתן" בשני תחרימים, כדי לשפר את המשקל ואת החוכן!

באפוקליפטיקה כבר נעלם הגון הכנעני לגמרי, גם במוטיב גם במליצה. בין יש' כ"ו, א ובין האפוקליפטיקה יש בלי ספק ריוח זמן של כמה מאות שנים, ואם היה טעם כל שהוא לאחר את החזון הזה לפני שהיה בידנו המקור הכנעני העתיק של המליצה על לויתן-נחש, הרי כיום אין עוד כל ספק בקדמותו. ולפיכך אין דבר מונע אותנו מליחס אותו לישיעיהו עצמו.

ראיה אידיאולוגית מכרעת לאחרות הפרקים שלנו מביאים מן הפסוקים, שמדובר בהם כאילו על תחית המתים: כ"ה, ח; כ"ו, יט. אבל באמת אין המליצות האלה כוללות את האמונה המאוחרת בתחיתם של המתים לעתיד לבוא. במליצה המקראית העתיקה אנו מוצאים בין שבחי האלהים את השבח, שהוא מחיה מתים, עיין דב' ל"ב, לט; ש"א ב', ו; תה' ל', ד; השוה שם ע"א, כ; פ"ה, ז; יונה ב', ג, ז, ועוד. עתיקותה של מליצה זו מוכחה מן העובדה, שאנו מוצאים את דוגמתה גם בספרות הבהלית⁴³. החולה, הסובל, הנרדף משהו את עצמו עם "יורדי בור", והוא צועק לאלהים מ"מחשכים", מ"בור תחתיות" (תה' פ"ח, ד-ז; קמ"ג, ג; איכה ג', ה, נד-נה). במליצה זו השתמשו גם במשמעות לאומית. בדב' ל"ב, לט המשורר משתמש במליצה ההיא בשירה על האומה. גם באיכה ג', נד-נה נסמכה המליצה לדברי קינה על האומה (מב-מוח), וכל הפרק נקבע בקינה לאומית. את העם המדוכא מכסה "צלמות" (תה' מ"ד, כ). הוא הולך בחשך, יושב "בארץ צלמות" (יש' ט', א), נתון הוא "באשמונים כמתים" (שם נ"ט, י). ישראל, עבד ה', מת ונקבר, ועתיד הוא לקום לתחיה (שם נ"ג, ח-יב). את הגלות ואת הגאולה מסמל יחזקאל בסמל המיתה והתחיה (ל"ז, א-יד). — במשמעות זו יש להבין גם את יש' כ"ה, ח; כ"ו, יט. "המות" בכ"ה, ח אינו מיתה במובן הרגיל, אלא הרג-רב, כליון המוני בני אדם במלחמה (ואולי גם בדבר ורעב ובשאר פגעים רעים, שבהם היה האל מכלה אותם בעונם לפניו). את עונש המות הזה יבלע אלהים לנצח באהרית-הימים כשישים קץ למלכות העריצות האלילית ולשלטון החרב, רק לזה מתאים ההמשך, "וחרפת עמו יסיר מעל כל הארץ". — תחית המתים והרפאים בכ"ו, יט אינה תחיה לגופות אלא מליצה

⁴³ בבבל לא הייתה אמונה אסכטולוגית בתחית המתים. אבל אז שטט, עשהר ועוד מקלסים בקילום פתוי פחים. בסוף השיר הירוע, "אהללה את אדון ההכטה" המשורר, שנאל כמות, ואנשי ככל יושבים לטשתה שטחה ומהללים את סרדך ורעיתו, אשר אין כמותם באלים יודעים להחיות פחים. ועיין למעלה, כרך ב', ע' 658.

לישועת העם הנתון במצוקה והשח לעפר, העם ההולך בחושך והיושב „בארץ צלמות“. „טל אורח“ ירד עליהם ויגאל אותם מן החושך. במליצה מעין זו משתמש ישעיהו גם בט', א': הישועה היא „אור גדול“ ל„ישבי בארץ צלמות“.

שהפרקים כ"ד—כ"ז הם של ישעיהו, אפשר ללמוד מזה, שמליצתם ואוצר מליהם הם ישעיאניים. (עיין על זה בנספח). — על משמעותם של פרקים אלה בשיטת חזונו של ישעיהו נעמוד להלן.

3. תוכחה וחזון

הקלקלה החברתית

תקופת־פעולתו הראשונה של ישעיהו חלה בימי עוזיהו. הימים היו ימי שלווה מדינית. המסבות — אותן המסבות, שבהן התנבא עמוס. לא גרמה מצוקה מדינית בהווה או סכנה מדינית קרובה. תוכחתו של ישעיהו, כתוכחתו של עמוס, נבעה בעיקר מן הקלקלה החברתית. שאת משפטם עליה העלו שניהם ממעמקי הרגשתם הדתית־המוסרית, אף־על־פי ששניהם מבססים את תוכחתם גם על הנסיון ההיסטורי־המדיני של ישראל. ביש' ב'—ו', כמו בס' עמוס, אין שום שאלה פוליטית נידונה. וגם חטא האלילות של ישראל נזכר רק מעט. התוכחה היא חברתית־מוסרית־דתית. התמורה הסוציאלית העמוקה, שמלחמות־ארים האיומות הביאוה לעולם, הקיפה גם את יהודה. מבנה החברה נתערער. נתהוו מעמד של עשירים, שניצל את התרוששות ההמונים ושאף לנשל אותם מנחלת אבות. צברו עושר, קנו בתים, קנו שדות, חמסו וגזלו בכל הדרכים. ישעיהו קורא לעשירים אלה „שרים“, „זקנים“ (א', כג; ג', יג—טו). אלה הם, כנראה, יורשיו של מעמד־הזקנים העתיק. ועם זה היה המעמד באמת מעמד חדש, שכלל את האריסטוקרטיה הישנה, את פקידי המלך ואת עשירי־המלחמה, וברובו היה מעמד עירוני. נצול ונושל העם העני, מצד זה, וחיי הוללות, מצד זה — אלו הן התופעות, שהולידו את תוכחתו של ישעיהו.

תקופות

בפרקים א'—י"ב נתנו לנו יסודי השקפת־עולמו של ישעיהו. פרקים אלה הם פרי רוחו של הנביא בתקופת־יצירה של עשרים — עשרים וחמש שנים, החל מסוף מלכותו של עוזיהו עד ראשית מלכותו של חזקיהו, ויש לשער, שנתן לנו בהם מבחר מגופה ויסודי, שברובו המכריע סודר בידי

ישעיהו עצמו. הפרקים י"ג—ל"ג הם עליה הבנויה על היסוד הזה, עצובים חדשים של רעיונות הנביא בתקופת יצירה שניה ושלישית.

פרק המבוא. מוסר ופולחן

בפרק-המבוא (א') מתוה הנביא את קוֹי-המסד של נבואתו. בפרק הזה נארגו נבואות שונות⁴⁴, אבל הם נצטרפו ביד-אמן ליצירה אחת. ב-ג הם פתיחה כוללת וחגיגית: האל מועיד את עמו למשפט. ד-ט הם הסבר לפסוק ג: העם לא ידע ולא התבונן ולא למד כלום גם מן המכות הקשות, שנתכו עליו. בפסוק ט הנביא משהו את חורבן הארץ למהפכת סדום. בפסוק י "סדם" משמשת לו סמל לחטאת ישראל. מכאן ואילך התוכחה הכוללת והסתומה לובשת צורה ברורה: החטא הלאומי הוא מוסר-חברותי. בית-לא באה נבואת הפורענות והישועה לעתיד לבוא. אחרי הפתיחה בית-כ, הכוללת איום כללי, באה הקינה על שחיתות העיר (כא-כג), ואחריה — נבואת הפורענות.

בפרק זה אנו מוצאים את יסודי התורה הנבואית החדשה המופיעה כמעט בזמן אחד בדברי שלשת נביאי הזמן ההוא — עמוס, הושע, ישעיהו. בקטע י-יז נתנה לנו נבואה שלמה ומבוארת הכוללת את תורת עליונות המוסר על הפולחן. מן הקטע הזה נמצאנו למדים בבירור מה טיבה של מלחמת הנביאים בפולחן. כעמוס וכהושע, גם ישעיהו מדבר אל העם כולו, לא אל היחיד. הוא מוציא משפט שלילי על הפולחן הלאומי. אין הוא מדבר על פולחן לא-חוקי, על נימוסים אלייליים. הוא מדבר לא על בית-אל, גלגל וכו' אלא על מקדש ירושלים, ויש להניח שהדברים נאמרו, ובודאי לא פעם אחת, בחצר המקדש ובאזני הבאים לזבוח ולחוג שם. זאת אומרת, שאין הוא בא לטעון נגד עבודה בבמות. הוא שולל את הפולחן הלאומי החוקי במקדש ירושלים. הוא שולל את הקרבן, את העליה לרגל, את כל החגים כולם. אבל לא רק את פולחן הקרבנות הוא דוחה: הוא מוציא משפט שלילי גם על התפלה (טו). ולתוכחתו זו שני צירים: "למה לי רב-זבחיכם... שבעתי עלות אילים... ודם פרים... לא חפצתי" (יא); "רחצו הזכר... למדו היטב, דרשו משפט" (יז). הפולחן אין לו ערך עצמי — זוהי האידאיה, שהעלו נביאי הדור ההוא ממעמקי האמונה הישראלית. ואת האידאיה הזאת השלימו על-ידי ההטעמה החדשה לגמרי: ערך עצמי ומוחלט יש רק ליראת-האלהים המוסרית.

⁴⁴ עיין למעלה, ע' 164. הקטעים ניכרים במלות הפתיחה: כ: שמעו. ד: הוי.

י: שמעו. יח: לכו נא. כא: איכה. כד: לכן.

ועם זה ברור דוקא מתוך דברי ישעיהו, שאין הוא דורש את בטול הפולחן, ואין הוא מטיף לדת ללא-פולחן. דבר זה נובע קודם-כל מן העובדה, ששליטתו כוללת גם את התפלה. מלבד זה הרי ישעיהו חושב את מקדש ירושלים, שהיה בית זבח ועולה, למקום משכן האלהים. „מי בקש זאת מידכם — רמס חצרי“, הוא אומר לישראל באותה התוכחה עצמה על הפולחן (יב). במרכז החזון בב', ב—ד עומד בית המקדש. יתר על כן: המראה בפרק ר' הוא נבואי-פולחני, זמרת שרפים, עשן קטורת, מזבח אש, מלקחים, טקס של כפור-שפתים עוברים לפנינו במחזה לפנינים מן הפרגוד. מקום המראה הוא בלי ספק המקדש (עיין להלן). כוונתו של ישעיהו ברורה איפוא: הדת הפולחנית אינה אלא לבוש לרצונו המוסרי של האלהים. הרע המוסרי הופך אותה מפני זה למעשה שוא ותועבה. רק התוכן המוסרי יש בו כדי לקדש את המעשה הפולחני⁴⁵. — בנבואותיו האחרות אין ישעיהו חוזר עוד לשאלת הפולחן והמוסר. אבל הדעה המובעת בא, י—ז משמשת מצע לשאר תוכחותיו.

הגורם המוסרי-הלאומי

כמו כן הובעה בפרק א' האידיאה היסודית השניה של הנבואה הספרותית, הכרוכה בראשונה: בגורל ישראל יש ערך מכריע לגורם המוסרי. בפרק זה לא נזכרה האלילות כלל⁴⁶. התוכחה היא כולה מוסרית. ישראל פשע באלהיו, נאץ את קדוש ישראל. זבחיו, חגיו, תפלתו תועבה הם לאלהים. כי ישראל הפר משפט והשבית צדק, דרכיו מרמה, את ציון מלא גנבה ועושק, שריו הם רודפי שחד, „יתום לא ישפטו, וריב אלמנה לא יבוא אליהם“. הרע המוסרי הזה הוא חטא האומה, והאומה כולה תשפט עליו. תוכחתו של ישעיהו אחוזה עוד קצתה באידיאה העתיקה, שהדם הנקי הוא חטא הרובץ על החברה. הוא מזכיר בתוכחתו עוון רצח (טו, כא), שעמוס אינו פוקד אותו כלל. וכן הוא משובח את ישראל לסדום ועמורה (ט—י; עיין גם ג', ט) ומעלה את הדמוי, כאילו ישראל עומד להענש על פשעי-זוועה מיוחדים. אבל מגופי תוכחתו בפרק זה ובשאר הפרקים אנו רואים, שהאידיאה הנבואית של האחריות המוסרית הלאומית חדשה היא באמת, ואין דוגמתה באגדה העתיקה. ישעיהו מאיים על ישראל

⁴⁵ ולעומת זה ברור, שהדרישה לשים „כל אבני מזבח כאבני נר מנפצות“

(כ"ז, ט) סכונת כלפי עבודת האלילים, כמוכח מסוף הפסוק: „לא יקטו אשרים וחמנים“.

⁴⁶ עיין למעלה, ע' 162, הערה 9.

בחורבן על הפרת חוקי המוסר הסוציאלי: על מרמה, שוחד, עוות דין, עושק עניים. השחיתות העיקרית היא באמת לא כללית, „סדומית“, אלא מעמדית: התוכחה מכוונת ביחוד נגד מעמד השרים הרוצצים את העם. וגם אצל ישעיהו, כמו אצל עמוס והושע, טעם התוכחה הוא לא מוסרי-כללי אלא מוסרי-לאומי, כמו שנראה להלן.

על הקלקלה המוסרית ישעיהו מאיים במשפט לאומי: בחרב ישפוט האל את ישראל (כ). אחרי כן הוא הסביר את הפורענות האשורית כבצוע איום המשפט (ה-ט). האל ינקם מצריו ואויביו (כב), אבל צריו ואויביו הם לא הגויים הלוהצים את ישראל (השוה דב' ל"ב, מא) אלא ישראל עצמו. אולם המשפט יהיה משפט מצרף ומחטא. הפושעים והחטאים יכלו, וציון החדשה תפדה במשפט ובצדקה ותהיה „עיר הצדק, קריה נאמנה“ כבימי קדם. — כמעט כל נבואתו של ישעיהו כלולה בגרעינה בפרק זה. רק חזונוותיו העולמיים לאחרית הימים עוד לא נרמזו כאן.

הברית המוסרית עם ישראל

ישעיהו אינו „היסטורי“ כעמוס או כהושע. מעטות הן אצלו ההזכרות ההיסטוריות, ואין הוא מרבה להטעים, כעמוס, הושע ונביאים אחרים, את חסדי יהוה עם ישראל. אבל גם יסוד התוכחה המוסרית של ישעיהו כלפי ישראל הוא היסטורי-לאומי. גם אצלו אנו מוצאים את ההבחנה של האמונה הישראלית העתיקה בין שתי רשויות: ישראל והעולם. האל ידון את כל העולם על השחיתות המוסרית (י, ז ואילך; י"ג, יא ואילך, ועוד). אבל מיוחד הוא משפטו של ישראל. ישראל ישפט גם על עוון עבודת האלילים. ומלבד זה יפקוד עליו ה' את הפרת הברית המוסרית המיוחדת, שכרת עמו בימי קדם. כי ה' הוא „קדוש ישראל“, ישראל הם עם ה', הם בניו, אשר גדל ורומם אותם, והם פשעו בו: קלקלתם המוסרית היא שכחת אלהים ונאצה (א, ב-ד). במשל-הכרם (ה, א-ז) הוא מגבש בסמל פיוטי את האידאה הזאת. ישראל הוא כרם ה', יהודה — נטע שעשועיו. את הכרם הזה נטע ה' בעולמו כדי שיעשה „ענבים“, ישראל נועד להיות מטע הצדק והמשפט. אבל ישראל הפר את עצת האלהים: „ויקן למשפט, והנה משפט, לצדקה — והנה צדקה“⁴⁷. ומפני שישראל הפרו את הברית המוסרית-הלאומית, יכה אותם האל בחרב וברעב. — הנביא מקבל איפוא את האמונה

⁴⁷ „משמח“ כבר פירשו קדמונינו כמובן: ספחת, צרעה, וכן נכון, ולא „שפיכות“

רמים“, כפירושם של אחרונים. פעל בצורה זו עצמה מצינו בנ', יז: ושפח אדני וגו'.

בבחירת ישראל. אבל תכלית הבחירה היא לא לאומית אלא על-לאומית: צדק ומשפט.

התוכחה המוסרית-הסוציאלית

תוכחתו של ישעיהו בתקופה הראשונה של פעולתו הנבואית נתונה לנו בקובץ הראשון: ב'—ר'. דומה היא, כאמור, לתוכחתו של עמוס: היא מוסרית-סוציאלית, ואינה אחוזה בשאלות-יום מדיניות. היא מכוונת בעיקר כלפי המעמד העליון. עושק העניים של אותה תקופה לא היה עושק רגיל, הווי של יום-יום. העושק נהפך לתופעה מבהילה של התנוונות לאומית כמעט. „הוי מגיעי בית בבית, שדה בשדה יקריבו עד אפס מקום, והושבתם לבדכם בקרב הארץ“ (ה', ח). העם נפרד לשני מעמדות: מעמד עליון של בעלי רכוש, מצד זה, והמוני עם מרוששים מצד זה. ה„עם“ היה עתה שם נרדף ל„עני“ במובן ממשי יותר מאשר לפניו. ישעיהו רב את ריב העם-העני מיד הזקנים-השרים, והוא מאיים עליהם במשפט אלהים (ג', יג—טו). כמו כן הוא מוכיח את הדור על הפרת צדק ומשפט בכלל: הכרת פנים ולקחת שחד (ג', ט; ה', כג). השחיתות של המעמד העליון משפיעה על העם כולו (ג', יב). בקלות-ראש, בהוללות וברדיפה אחרי מותרות מתגלה התנוונות החברה. ישעיהו אינו מזכיר בנבואותיו את חטא הזנות. אבל מוכיח הוא את בנות ירושלים על ההתדרות בתכשיטים ובבגדי תפארה ועל מנהגי עגבים (ג', טו—כג). וכן מוכיח הוא את בני דורו על השכרות ועל ההוללות. הם משכימים בבוקר ומאחרים בנשף לשתות יין ושכר לקול כנור ונבל ותוף וחליל (ה', יא—יב, כב). התוכחה הזאת מכוונת, כנראה, לא רק כלפי השכבה העליונה אלא כלפי חוגים רחבים יותר.

את התופעות האלה, את עוות הדין, את תאות החמס והעושר, את תאות ההתהדרות, את ההוללות, תופס ישעיהו (כעמוס וכהושע) כחטא דתי-מוסרי — כשכחת אלהים. האדם חי להנאת הרגע ואינו מרגיש את עצמו אסור במוסרות „ברית“ דתית-מוסרית. האדם הישראלי, כפי שהנביא מתאר אותו כאן, חדל להרגיש את עצמו שותף עם האלהים בהגשמת אידיאל מוסרי עלי אדמות, חדל להיות אורח ב„מלכות האלהים“. הוא חדל לראות את העולם באספקלריה דתית-מוסרית וחדל לכוון את מעשיו על-פי חוק אלהי-מוסרי. ומפני זה ניטל ממנו הכשרון להבין את המתרחש. „ישראל

בהקבלה ל„צעקה“ צריך להיות כאן לא סימון חטא מסוים אלא דמוי כולל של רשע. „משפח“ ענינו ננע צרעה, מוסאה. ישעיהו כשהמש בסלה זו משום דמיונה ל„משפח“.

לא ידע, עמי לא התבונן", קובל הנביא (א', ג). "לכן גלה עמי מבלי דעת" (ה', יג), מתלונן הוא, מעין התלונה של הושע על העדר "דעת אלהים" בארץ. ואין הכוונה כאן לידיעת מסתרי עצת אלהים, שנתגלתה רק לנביא, לידיעת הגזרה, שגזר אלהים על השאננים והבוטחים. הכוונה להערכה הדתית-המוסרית של המעשה הנעשה בעולם, שהיא מדתו היסודית של האדם המאמין. ובמשמעות ישראלית, היסטורית-לאומית, מיוחדת: הערכת קורות ישראל כהתגלות רצון ה'. ישראל אינו "מתבונן". האדם הישראלי פרק את עול הברית הדתית-המוסרית המיוחדת, שהוטלה עליו. הוא אינו שם לב לאצבע האלהים המתגלה בקורותיו וגורלו. זהו השורש ההיסטורי של התוכחה הנבואית. היא נולדה מן הרע המוסרי-החברותי, אבל היא נאחזה ברע הלאומי. מלכות ישראל היתה כשלון. הכשלון התחיל זה כבר, הוא נעשה כשלון מתמיד בתקופת מלחמות-ארם. בזה רואים הנביאים אות. יראי-האלהים הסבירו את הקורות תמיד בדרך זו: הכשלון הוא פרי החטא. האידיאה הנבואית החדשה היתה: החטא המוסרי-הלאומי יכריע בגורלה של האומה. הרע המוסרי הוא הסבה לזעם האלהים, הוא חטא לאומי, ואין תקנה אלא בתשובה מוסרית-לאומית. כעמוס בן דורו של ירבעם בן יואש ועוזיהו, מדבר גם ישעיהו הצעיר בימי עוזיהו על פרשת-פגעים של העבר וההווה. הנצחון על ארם וה"גבורה" החולפת לא סגורו אותם. בהתנונות המוסרית, בשחיתות החברתית ראו את המשך הכשלון והירידה, ערובה לירידה נוספת. אלהים הכה את ישראל מכות רבות בימי מלחמות ארם. אבל השחיתות המוסרית האוכלת את ישראל בכל פה מראה, שהמכות לא הועילו כלום. הרי, שנכוננו לישראל עוד מכות חדשות ונאמנות.

במובן זה יש להבין את תלונת ישעיהו על בני דורו: "ואת פעל ה' לא יביטו, ומעשה ידיו לא ראו" (ה', יב). הם לא הבינו את "האות", שניתן להם בקורות תקופת ארם, שבעצם עוד לא נגמרה אז. כה הוא מזכיר את רעש-הארץ, שהיה בימי עוזיהו. רעש-הארץ היה לקדמונים אות לזעם-אלהים. אין ספק, שרעש-הארץ בימי עוזיהו הטיל אימה על העם, וישעיהו לא היה היחיד, שראה אותו כאות מבשר רעה. אבל על מהלך ה"עסקים" בחיי יום-יום לא השפיע. השאננים וקלי-החיים קבלו את תלונות הנביא ואת איומיו בלעג ציני. אם את סודו גלה ה' לנביא, ואם עצה יעץ, — "ימהר, יחיש מעשהו, למען נראה" וגו' (ה', יט). ועל אלה הנביא קובל: "הוי, חכמים בעיניהם, ונגד פניהם נבנים!" (שם, כא). בבטחון העצמי, בשאננות, ברדיפה אחרי הבצע, בהוללות, בהתהדרות הוא רואה מרי וגאווה אלילית. ועל כל אלה הוא מאיים בשפטים בשם אלהים.

הפורענות שארית ישראל

הפורעניות, שישעיהו מאיים בהן באותו פרק-זמן, אינן קשורות במאורעות מדיניים ובנושאים מדיניים מסוימים, אלהים ישלח מהומה ומבוכה בירושלים וביהודה, וכל סדרי החברה יתפרעו ויתמוטטו (ג', א ואילך)⁴⁸. בנגעים ובחליים יכה ה' את יושבי הארץ, וביחוד — את בנות ציון הגאיונות. הגברים יפלו בחרב, וכל הארץ תבכה ותאבל (ג', טז—ד, א). הבתים יהיו לשמה, ביבול תשלח המארה (ה', ט—י). העם והשרים ילכו בגולה (יג—יד), גוי עז יבוא על הארץ ממרחק, והארץ תהיה לו למרמס (כו—י').

ישעיהו, כנביאים שלפניו ושלאחריו, אינו מדמה לו את הפורענות כמכלה ומשמידה. הפורענות תהיה משפט, משפט מצרף וממרק. האל ישפיל את גבהות האדם במשפט, יתקדש במשפט צדק (ה', טו—טז). מן הפורענות תנצל שארית. את רעיון השארית, שהביע כבר אליהו (מל"א י"ט, יח), אנו מוצאים גם בנבואות ישעיהו הצעיר. שארית תשאר בציון, ישאר בחיים כל אשר „קדוש יאמר לו“, ישארו כל אלה אשר האל כתב אותם בספר-החיים. כבוד אלהים יראה בציון החדשה, בעמוד ענן ובעמוד אש כבימי קדם (ד', כ—ו). נראה, שישעיהו כבר דמה לו אז את השארית כשארית של עניים-ענוים, שאת ריבם הוא רב. את אלה הוא מסמל ב„כבשים“ וב„גרים“, שירעו בשדה ובחרבות הערים אחרי המשפט (ה', יז)⁴⁹.

התשובה האסכטולוגית הדתית-המוסרית

אולם ישעיהו מעצב את האידאה של השארית עצוב חדש. בחזון אליהו שארית ישראל הם „שבעת אלפים... אשר לא כרעו לב ע"ל“. בחזון ישעיהו השארית הם האנשים, שהקלקלה המוסרית לא פגעה בהם. מלבד זה הוגה ישעיהו בפעם הראשונה את האידאה של התשובה האסכטולוגית בתפיסתה הנבואית. שארית ישראל של אליהו וכן של עמוס (ט', י) הם אלה שלא חטאו. ישעיהו מכליל בשארית את השבים בתשובה. את האידאה הזאת הוא מסמל בשם, שהוא נותן

⁴⁸ הפרק אינו קשור כמה שלפניו. „כי“ בפסוק א משמעותו אכן. ובשבעים

המלה חסרה.

⁴⁹ ורעו כבשים כדברים (כמו בדברים, במקום המרעה; ואולי צ"ל „בדברים“),

ותרבות מזים (חרבות בתי העשירים, ה„שמנים“) גרים (מן גרר, במובן: סעלי נרה, צאן ובקר) יאכלו. והשבעים קראו „גרים“ במקום „גרים“.

לכנו הראשון: שאר ישוב (ד, ג). בזה הוא מסביר הסבר חדש גם את הפורענות האסכטולוגיות. הפורענות בחזון אליהו ובנבואות עמוס נועדה לבקר את הרשעים ולהשאיר שארית של צדיקים. ישעיהו מיחס לפורענות תפקיד חדש: לעורר את הלבבות לתשובה. אלה, שישבו בתשובה, ישארו גם הם לפליטה. תפיסת הפורענות כאמצעי לצרף מן החטא ולעורר לתשובה היא כשהיא לעצמה ישנה. הרעיון מצוי בהיסטוריוסופיה המקראית, ובצורה מובהקת ביותר — בס' שופטים. ה' מסר את ישראל פעם בפעם בידי אויב מציק, והמצוקה עוררה את העם לשוב ולזעוק אל ה'. בהושע א'—ג' מופיעה גם האידיאה של תשובה אסכטולוגית (עיין למעלה, ע' 107). כאן הפורענות והתשובה נתפסות כמערכות בתכנית האלהית ל„אחרית הימים“: על ידי פורענות גדולה יחזיר ה' את ישראל למוטב, ואז ינחיל אותו את הארץ הנחלה חדשה. אולם האידיאה הזאת היא בהושע א'—ג' עממית ביותר. אין היא קשורה ברעיון שארית ישראל, שאינו נמצא כלל בס' הושע. התשובה היא דתית-פולחנית, ונובעת היא מן התשוקה לטובה החמרית. ישעיהו הוא הטובע את האידיאה במטבע נבואי. עצת אלהים היא לטהר את ישראל מן השחיתות ה„דתית-מוסרית“, שפגעה בו. ישראל שכח את ברית אלהיו, את יעודו כ„כרם ה' צבאות“ וכ„נטע שעשועיו“. על כן נגזרה עליו פורענות קשה. הפושעים והחטאים יכלו, תשאר שארית. אבל הפורענות גם תעורר לתשובה דתית-מוסרית. היא תפקח עיני רבים לראות את „פעל ה'“. בצדקה תפדה ציון עם שביה (א', כו). הדבקים בקדושה הם שישארו (ד, ג), אלה שיאמינו אמונת-אמת וישענו על קדוש ישראל (י', כ—כב). זהו המטבע הנבואי: תשובה דתית-מוסרית, אמונה בקדוש ישראל, הכוסף לחיי צדק ותום, לחיי ענוים, הם שיביאו את גאולת אחרית-הימים.

חזון הר־חבית

שיא נבואתו של ישעיהו הצעיר הוא החזון הנשגב לאחרית הימים בפרק ב'. חזון זה פותח תקופה חדשה בתולדות האמונה הישראלית: הוא ראשית האסכטולוגיה הנבואית. אין דומה לו בספרות המקראית העתיקה (בתנ"ך). אבל אין דומה לו גם בנבואות עמוס והושע. בו ישעיהו מופיע לפנינו כיצור מקורי וכאיש-חזון גאוני.

חזון הר־חבית ה' (ב, ב—ד) נמצא גם במיכה ד', א—ה, ודבר זה גרם לכך, שהטילו ספק בשייכותו לישעיהו. יש מיחסים אותו למיכה, ויש מיחסים אותו לנביא קדום יותר, שממנו שאלו אותו ישעיהו ומיכה. יש

גם טוענים מצד ה"התפתחות", שחזון אוניברסלי כזה יכול היה להוצר רק בדורות מאוחרים יותר. והנה טענת ה"התפתחות" היא טענה של מה-בכך. אין שום דבר, שיכול לבסס את ההנחה, שהמאה הששית לפני ספה"נ (דורו של ישעיהו השני), היתה "אוניברסלית" יותר מסוף המאה השמינית. האוניברסליזמוס האידיאוני לגוניו, שאנו מוצאים בתנ"ך, מראה, שאין זו אלא הנחה בטלה. מצד שני, זמנם של עמוס ובסי הושע וישעיהו הוא זמן של תמורה ומשבר ושל יצירה נבואית חדשה, ואין דבר מונע אותנו מלהניח, שבאותו זמן נוצר האוניברסליזמוס הנבואי. וגם אין יסוד להטיל ספק במהיות יוצרו. מכיון שאין חזון אסכטולוגי אוניברסלי בשום ספר מן הספרות העתיקה, ומכיון שגם בסי עמוס ובסי הושע אין חזון כזה, הרי שאין יסוד להאמין במציאות "נביא קדום". שחזה את חזון הר"הבית. וגם בסי מיכה חזון הר"הבית חזון יתום הוא ואינו מתאים לשאר הנבואות. ולא עוד אלא שסימו לפי נוסח ס' מיכה (פסוק ה: "כי כל העמים ילכו איש בשם אלהיו וגו') אף סותר לו, והוא מעיד, שהחזון הוא זר לרוח הספר. ולעומת זה ס' ישעיהו הוא ספר האסכטולוגיה האוניברסלית, ולפיכך יש לראותו כמקומו הטבעי של חזון הר"הבית. על שייכות החזון לישעיהו מעידה עדות ברורה גם לשונו⁵⁰.

50 ב: ... ההרים ונשא מנבעות (ב', יד; ל', כה); נשא (ב', יג; יד; ו', א; ל', כה); בראש ההרים... מנבעות (ל', יו; ראש ההר... הנבעות). ג: ויורנו מדרכיו ונלכה בארחתיו (ג', יב; ודרך ארחתיו; ל', יא; דרך... ארץ; כ—כא: ... מוריד, זה הדרך לכו בו); תורה ודבר ה' (א', י; ה', כד; צירוף זה — רק בישעיה). ד: ושפט... והוכיח ל... (י"א, ג—ד); וכתחו (כ"ד, יב; ל', יד); למזמרות (י"ח, ה; רק בישעיה. במיכה ד', ג המלה באה בנבואה הישעיהית. יואל ד', י רום עליה); לא ישאו (ביחם לנשק; י', כד, כו; כ"ב, ו). ב: נכון... הר... (השוה ד', ה: מכון הר...). — המלה ארץ במובן מוסרי נמצאת בנביאים עוד רק ביש' מ', יד. — ול הויזן V, Skizzen, ע' 142 (למיכה ד', א ואילך), מוען, שהנבואה הזאת מחאימה לספר ישעיה עוד פחות מאשר לס' מיכה. כי ישעיהו אינו שם לב בנבואותיו המשיחיות לגויים כלל ואינו כולל אותם במלכות האלהים. נבואות על תשובת הגויים לאלהים הוא מוצא רק ביש' מ'—ס"ו ובזכ' ח'. אבל דעה זו מופרכת היא מעיקרה. שיא האוניברסליזמוס המקראי הוא ישעיהו הראשון ולא השני, ורק יש' א'—ל"ג הוא המסגרת המחאימה לנבואת הר"הבית. עיין על זה להלן, בסוף פרק זה. — בודד, ZDMG, 1927, ע' 152—158, וכן ZAW, 1931, ע' 182 ואילך, מוען, שהנבואה אינה של ישעיהו. כי לא יתכן, שנביא, שכל נבואות הנחמה שלו הן אך ורק לאומיות, יכלול פתאום את כל העולם בחזונו.

פרק ב' הוא פרק אחיד, אף-על-פי שהוא מסובך בהרכבו. חזון הרה"בית קשור בשאר עניני הפרק. מאוחד הוא עמו על-ידי מוטיב ה"הרים הרמים" (ב, ב, יד) ועל-ידי הקריאה: "לכו ונעלה... ונלכה" (ג) — "לכו ונלכה" (ה). חזון הרה"בית מקדים לתאר את אשר יהיה, "באחרית-הימים", אחרי אשר ישפיל האל, "ביום ההוא" כל "גאה ורם", ומפני זה יש לראותו באמת כשיא וכסיום עניני לכל הנבואה שבפרק ב'. הפרק הוא כולו חזון אחד: חזון קץ האלילות⁵¹. בנבואה כמו שהיא לפנינו הנביא פונה, אחרי

מענה זו עומדת על מבחר מסוים של "כל" הנבואות (והן: א', יח—כ, כא—כו; ו', יג; ו', יד ואילך; מ', א—ו). אלא שהמבחר הוא דמיון בלבד. בודה מצא (בעקבות היסוד) שבביל הנבואה ההיא מקום מתאים ביותר: סוף ס' ויאל! ס' ויאל, שנבואות הנחמה שלו הן לא רק לאומיות אלא שהן מסתיימות בנבואות-נקם לאומיות! ועיין דברים נכונים ביסודם בענין זה: דוהם, Propheten, ע' 179—193.

51 בפרק נפלו שבושים אחדים, גם בנוסח וגם בסדר המקראות, וזה מכביד את הבנה מבנהו. משובש בלי ספק פסוק ו, הפונה פתאום אל האל, בנגוד לפסוק ה. על החקונים השונים עיין בודה, ZAW, 1931, ע' 191. נראה, שיש לגרוס: כי נמשחה עֶשֶׂה (במקום, "עמד"), בית יעקב (השוה דב' ל"ב, מו: וימש אלוה עֶשֶׂהו; הושע ח', יד: וישכח ישראל את עֶשֶׂהו. והשוה יש' י"ז, ז; כ"ט, מז, כג; יר' מ"ו, ו). וזהי חלונה הבאה לבטח את הוירור בפסוק ה ואת נבואת הפורענות שלאחר כך. עם "כי מלאו" עובר הנביא לנוף שלישי, לשווה לחלונה אופי אוניקסיבי. במקום "מקדם" כבר תקנו "מקסם" וכיו"ב, ונראה שצ"ל "קסמים". בודה, שם, דוחה חקון זה בנימוק קלוש ביותר. הפלשחים היו מפורסמים בקסם ונחש (שופ' ו', ב—מו; מל"ב א', ב ואילך). "ישפיקו" פירושו: ירבו (השוה איוב כ', כב: "ספקו" סמוך ל"במלאות"; ל"ד, יז: "יספוק וירב"; ל"ו, יח: "בשפק" סמוך ל"ורב"; ועיין מל"א כ', י; בן-סירא מ"ו, יח; ל"א, יב, ל; ל"ט, מו, ל"ז; מ"ב, יז; וביחוד ל"ט, יא). כמוכן זה חרגמו השבעים. עיין בודה, שם, ע' 192. "ובילדי" אינו מובן, ונראה, שצ"ל "ואלהי": ישראל מלאו קוסמים כפלשחים, והרבו להם אלהי נכר. דבר זה מבואר ומפורט כזו—ת. בפסוק ט יש לגרוס אולי במקום "ואל חשא להם": "ושפל נשא ורם". פסוק יא הוא המשך של ט, כמו שמעיד ה', מו. פסוק י מקומו איפוא אחרי יא. ע"י השני הזה סתלקת הנבואה בפסוקים ה—כב לשלשה חלקים, שכל אחד מהם חותם בקריאה לבוא בצור, "מפני פחד ה' ומהדר נאונו" (ה—ט, יא, י; יב—יט; כ—כב). מלבד זה מסיימים שני קטעים בפזמון, "ונשנב ה' וגו' (יא, יז), ושני קטעים בפזמון, "בקומו לערץ הארץ" (יט, כא). השבעים גרמו גם בפסוק י, "בקומו לערץ הארץ", ונראה, שזוהי גירסה נכונה. לחזון הפורענות הקדים ישעיהו את חזון אחרית הימים

תיאור אחרית-הימים, בתלונה ל"בית יעקב" (ה ואילך). באחרית-הימים יעלו הגויים אל אלהי ישראל. אולם לא כן עתה: ישראל נטש עושהו ומלא ארצו אלילות ותרבות אלילית. התלונה על ישראל משמשת רק פתיחה ומעבר לחזון "יום ה'" העולמי. האלילות גברה והשתררה על העולם, גליה הציפו גם את בית ישראל. אבל יום יבוא — "וישח אדם, וישפל איש... ונשגב ה' לבדו ביום ההוא".

קץ האלילות הדתית והמוסרית

בחזון הזה אין שום מוטיב מדיני. רקעו קוסמי, מעין הרקע של תה' כ"ט⁵². יום לה' צבאות, ובו יפקוד "על כל גאה ורם" וישפיל "כל נשא" האל יופיע ב"הדר גאונו" וישפיל כל נשא בטבע: את העצים הגבוהים ואת ההרים הרמים. וביחוד יפקוד על מעשי גאות האדם: על המגדלים הגבוהים, על החומות הבצורות, על אניות תרשיש ועל כל שכיות החמדה. פחד ה' יפול על האדם. אז ישליך האדם את אלילי כספו ואת אלילי זהבו ויבוא במערות צורים ובמחילות עפר להסתר מפחד ה'. ביום ההוא יבוא הקץ על האלילות: והאלילים כליל יחלפו. זהו החזון הראשון בספרות המקראית על קץ האלילות באחרית-הימים. הוא ראשית האוניברסליזמוס החזוני. החזון הזה הוא מן הבטויים הנשגבים ביותר של האמונה הישראלית. הוא תופס את האלילות כגאווה אנושית, כהתנשאות האדם להיות שורר בעולם. החכמה היוצרת, שנתן האל לאדם, היתה לו למכשול. האדם בונה ויוצר ומשתרר על היבשה ועל הים. ובבטחונו בכחו הוא אף "עושה" לו "אלהים". השתחוויותו למעשה ידיה היא השתחוויה לעצמו, לאדם-האל. בזה קולע הנביא (כסופרי המקרא בכללם) להיותה המגית של האלילות. את גאות-גבהותו האלילית מבטא האדם בשאיפתו אל הרם והגבוה: הוא כובש את ההרים הרמים, את העצים הגבוהים, הוא בונה לו מגדלים וחומות. מנצנץ

וחברם ע"י פסוקה ליצירה אחת. פסוקה אינו מרואי ואינו פסוק של מלאים מעשי ידי מלך, כמו שאומר בודה שם, ע' 188. זהו שיר-לכת נרש של עולי-רגל בסגנון מיזורי (כמו גם הקריאה בפסוק ג. עיין לחלן, הערה 65). "באור פניך יהלכון" בחה' מ"ט, פז מקביל לתרועה ולגיל של החוגגים.

⁵² הרקע המשותף הוא: סערת אלהים על פני איתני הטבע. משותפים המוטיבים הדר האל, "ארזי הלבנון", ההרים הרמים (בחה' כ"ט, ו: "לבנון ושריון"). לבטוי "ונשגב ה' לבדו" עיין תה' קמ"ח, יג. להקבלה עם תה' קמ"ח עיין קס"ג א, סה"רים, 20; זיידל, מנחה לרוד, כה.

כאן המוטיב של האגדה העתיקה: החכמה הביאה את האדם לידי רהב, והוא רוצה להיות „כאלהים“, כדבר הנחש. ביחוד יש בחזון זה מן המוטיב של אגדת דור-הפלגה בבר' י"א: גם שם האדם בונה לו „עיר“ (חומה) ועושה לו „מגדל“ (אשר „ראשו בשמים“). כבר ראינו, שבאגדה המקראית מעשה דור-הפלגה הוא ראשית האלילות (עיין למעלה, כרך ב', ע' 412 ואילך). בבנין ה„מגדל“ החלה האלילות, „בנפל מגדלים“ (יש' ל', כה) יבוא קצה. חזון אחרית-הימים של ישעיהו משלים את אגדת ראשית-הימים של האמונה הישראלית העתיקה. אין לדעת, אם ובאיזו מדה קשור החזון באגדת-המגדל. אבל יש לשניהם שורש-יצירה אחד: האגדה מספרת על ראשית האלילות, בחזון צפויה אחרית ה.

אולם ישעיהו סוכה באלילות עוד דמות-דיוקן אחרת, וגם בזה הוא משלים את האגדה העתיקה ואף מתרומם עליה: הוא סוכה את דמותה המוסרית. האלילות היא לא רק רהב ומרי כלפי אלהים, אלא היא קשורה גם בשאיפת ההשתררות של האדם על רעהו. כחוט השני עוברת בס' ישעיה האידאה, שהרע המוסרי נובע ביסודו מן היצר האילילי של האדם: מן הרהב, מן הגאווה ויצר ההשתררות. אדם קם על רעהו, עם קם על עם בעטיה של התאוה להרבות עושר ולהגביר שלטון. מלך אשור שואף לבלוע חיל עמים, לדכאם או להשמידם מתוך גודל לבב ורום עינים ובטחון אלילי בכחו ובחכמתו (י', ה—טו). בישראל גברו האלילות והעושר יחד (ב', ו—ח). מעמד העשירים הגדול את העם העני הוא גא (ג', טו; ה', טו), בוטח בעצמו (ה', יב), חכם בעיניו (ה', כא). גבהות עינים, אניות תרשיש, שכיות חמדה, סוסים ומרכבות, חיי מותרות, עושק העם, מצד אחד, מלחמת עם בעם, מבצרים, כלי מלחמה, מצד שני, עשית אלילים, השתחוויה למעשה ידיים, מצד שלישי — בכולם יחד רואה הנביא גלויי חטא אחד: חטא האלילות, שכחת אלהים, הפרת החוק המוסרי האלהי. העולם האילילי שחת דרכו — רעיון זה מובע בספר כמה פעמים, והוא מרחף גם בסדרת-הפרקים הראשונה. אבל הרע סחף גם את ישראל, „כרם ה'“, שבו שכן האל את שמו. גם ישראל שקע באלילות — דתית ומוסרית. וחטאת ישראל כבדה מחטאת העולם האילילי — מפני שהוא „כרם ה'“. מפני זה צופה הנביא לסוף תקופה ולראשית תקופה חדשה. סערת אלהים מתרגשת לבוא, על ישראל ועל העולם כולו, ובה יבוא הקץ על העושר, העושק, הגאווה, הכח הצבאי, המלחמה ועבודת האלילים גם יחד. רק אחרי השפטים יהיה ישראל עם-אלהים באמת. ולא עוד אלא שאז יהיה ישראל נושא דבר-אלהים לכל העמים כולם. והו החזון הנבואי החדש: לישראל קבע האל תעודה עולמית.

השלום הנצחי. מוסר בין-לאומי

אחרי אשר ישפיל אלהים כל „גאה ורם“ ואחרי תמוטת כל „ההרים הרמים“ וכל „הגבעות הנשאות“, נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים, ונשא יהיה מכל הגבעות. בחזון ישעיהו רום הר-בית-ה' הוא סמל, „אמת משל“. הר-בית-ה' הנמוך ירום וינשא, באשר הוא מקום משכן שם ה'. אל ההר הזה ינהרו „כל הגוים“ — אחרי הפורענות האחרונה, שבה תכלה האלילות. אל בית ה' יבואו ללמוד את דרכי האלהים ואת אורחותיו, כי מציון תצא תורה, ודבר ה' מירושלים. משם יורה האל משפט לעמים, „וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב, ולא ילמדו עוד מלחמה“. האתים והמזמרות הם לא רק נגוד לחרבות ולחניתות, אלא הם מסמלים גם את המעבר לחיי תום ופשטות של עובד האדמה. יבוא הקץ לשאיפת האדם לעושר ולעושר, ועם זה יבוא הקץ גם למלחמת עם בעם. כשתעבור האלילות מן העולם, תבוא תקופה של שלום נצחי בין העמים.

בחזון זה מנצנצת בפעם הראשונה האידיאה של מוסר בין-לאומי. האידיאה של החוק המוסרי האנושי הכולל כל אדם היא אידיאה ישנה. מוצאים אנו אותה גם בעולם האלילי, והיא מגובשת בספורי ס' בראשית ובמקומות רבים במקרא. אבל בעולם העתיק — וגם עד היום הזה — שלט בתחום היחסים שבין עם לעם חוק החרב. ביחסים שבין עם לעם נחשב חוק החרב לחוק צודק. עושיק, שעבוד, השמדה היו תופעות רגילות. רצח אסור, אבל מלחמה מותרת. ישעיהו רואה שורש אחד לרע החברותי ולרע הלאומי: תאות העושר והעושיק. „מגדל גבה“ ו„חומה בצורה“ הם סמל העושיק החברותי והלאומי גם יחד. מלחמת עם בעם היא תופעה אלילית. סוף האלילות כולל איפוא את השלטת החוק המוסרי האלהי גם ביחסים שבין עם לעם — את חוק השלום. חזון הר-הבית הוא החזון היחידי, שבו נסתמלה האידיאה הזאת. מתנשא הוא כהר, שראשו בשמים. שהחזון הזה הוא חזונו של ישעיהו הצעיר ושמקומו הנכון הוא באמת בקובץ-הנבואות הראשון, יש ללמוד מן העובדה, שבמרכז החזון עומד בית-המקדש. נבואות, שבהן בית-המקדש תופס מקום מרכזי, אנו מוצאים רק בא-ר' (א', י-טו; ב', ב-ד; ו', 58), בנבואות מימי עזיהו. לזה מתאים גם העדר רקע פוליטי בחזון-הר-הבית. נבואת השלום העולמי

58 בנבואות שלאחר כך נזכר „הר ציון“ ככלל: י', לב; י"א, ט; י"ח, ו;

כ"ד, כג; כ"ז, יג; כ"ט, ח; ל', כט; ל"א, ד.

והנצחי של ישעיהו אינה קשורה כאן בבית-דוד. מלכות בית-דוד לא נזכרה בב', ב—ד. לא מלך חזוני אלא בית-המקדש הוא מרכז עולם השלום. בית-המקדש הוא לא בית-תפלה או בית-זבחים לכל העמים (יש' נ"ו, ז:); השוה מל"א ח', מא—מג) אלא בית, שמשם יוצאים תורה ומשפט לכל הגויים. העמים לא יעלו להר הבית לדרוש באלהים, לשאול בכהן ואפוד, אלא ללמוד את דרכי האלהים ואת אורחותיו⁵⁴. רוממות זו היא מטבע החזון של ישעיהו. את ציון הוא רואה לא כמרכז של שלטון עולם אלא כמרכז של שלום עולם. ערכה הפולחני של ציון מנצנץ בחזון זה רק ברקע. ציון תהיה עיר-הבירה של מלכות-האלהים. ישעיהו משתמש כאן בנוסח מזמורי-פולחני עתיק של העליה להר-הבית ושל ההליכה בקהל-עם לבית המקדש: לכו ונעלה אל הר ה' וגו'⁵⁵. זהו שמוש ראשון של נוסח מזמורי בחזון אסכטולוגי. אבל בחזונו המזמור אינו מזמור של עליה פולחנית אלא של עליה לבית אלהי המשפט והשלום.

חזון קץ האלילות של ישעיהו הוא ראשון בספרות ישראל. האוניברסליזמוס העתיק של האמונה הישראלית לבש בו צורה אסכטולוגית ונעשה אוניברסליזמוס חזוני. האגדה על שלטון אמונת-היחוד בעולם בראשית-הימים הושלמה על ידי החזון על שלטון אמונת-היחוד בעולם באחרית-הימים. בעזון בנין, "המגדל" נפלגו בני האדם לעמים וללשונות, הוטלה חרב ביניהם, נשכח שם אלהים מהם. אחרי, נפול מגדלים" ישבו בני האדם אל האלהים, תכלה חרב מביניהם, אם גם הפלוג הלאומי לא יחדל. תאחד אותם לא, "בבל", לא, "מגדל" אשר, ראשו בשמים". תאחד אותם תורת האלהים אשר תצא מציון.

החלום הזה נצנץ לישעיהו הצעיר כמראה-פלאים נאצל, מחוץ למסגרת היסטורית קבועה ומסוימת. בתקופת-חייו הבאות נסה הנביא לגבש אותו ולקבוע אותו במסגרת המאורעות המדיניים.

⁵⁴ מזה יש ללמוד, שבימי ישעיהו הייתה תורה משחמרת בבית המקדש, ומשפט היה יוצא משם, כפי שהרבר משחק בספר על מציאת הספר בבית ה' (מל"ב כ"ב, ח ואילך), בדב' י"ז, ח—יד ובדה"ב י"ט, ח—י.

⁵⁵ עיין ה' צ"ה, א—ו: לכו נרננה... באו נשתחוה וגו'; צ"ו, ח—ט: שאו נסחה וכאו לחצרותיו, השתחוה לה' וגו'; ק', ב—ד: באו לפניו נרננה... באו שערי כחודה וגו'; קכ"ב, א: ... בית ה' נלך; קל"ב, ז: נבואה למשכנותיו, נשתחוה להדום נרליו; נבואה לאחרית הימים: יר' ל"א, ה: קומו ונעלה ציון אל ה' אלהינו.

חזון הכסא

תוכחת הנביא הצעיר לא הצליחה. אין ספק, שדבריו עשו רושם. היו מעריצים ותלמידים. הקשיבו לתוכחותיו, קראו את דבריו והתפלאו ליופי הנעלה של מליצתו ולהדר חזונותיו. אבל דרך החיים לא נשתנה על-ידי תוכחתו. היא לא הצליחה הצלחה ממשית לא בימי עזיהו וגם לא בימי יותם, אשר עשו את „הישר בעיני ה'". השאננים וקלי-הראש אף לגלו עליו. את תקופת-נבואתו הראשונה חותם ישעיהו בחזות קשה: במראה-הכסא בפרק ו', „בשנת מות המלך עזיהו".

הנביא רואה במראה את „אדני ישב על כסא רם ונשא, ושוליו מלאים את ההיכל". היכן הוא רואה את הכסא — בהיכל שלמעלה או בהיכל שלמטה? בזה הדעות חלוקות. ואין פלא. כי התיאור קצר, והמראה נראה מתוך הערפל. יש לשער, שהנביא ראה את המראה בהיותו לפני המקדש, ומפני זה שמש לו המקדש מעין מסגרת לחזון. אבל המקומות והתחומים נתערבבו. את הכסא ואת השרפים הוא רואה במקום קוסמי. רק שולי פורפיריה שלמעלה ממלאים את ההיכל שלמטה — את הדרום רגלי האל⁵⁶. אמות הספים, הבית המלא עשן, המזבח, המלקחים הם מתיאור ההיכל שלמטה. אבל מראה האל ופמליה שלו מרחף ממעל לו. מטבע המראה הוא כולו ישראלי. הנביא רואה כסא ודמות. ועם זה הכל על-עולמי, הכל מביע שגב וקדושה ועליונות. יש מקדש ויש מלאכי מעלה. אבל אין קרבן, ואין שלחן, ואין משתה, אין כהני-אלהים, ואין שרי-אופים ושרי-משקים ומנגנים וכו' — אין שום שרטוט מיתולוגי-אלילי. למרות הדמות, הכל מופיע במין „טופיס נאָטוּס" („מקום שכלי") נאצל. הכסא מסמל מלכות ושלטון. על הכסא מופיע אל-המשפט. השרפים קוראים: „קדוש, קדוש, קדוש ה' צבאות". כל המראה הוא מראה בית-דין שלמעלה. תכליתו — שליחת נביא-מוכיח לבני אדם. יש במראה גם גוונים כהניים: העשן, המזבח, האש, המלקחים, החטוי, רנת השרפים היא מוטיב מן הפולחן העממי, ועצם הדמוי שאוב מן המזמור העממי⁵⁷. ועם זה המטבע האידיאולוגי הוא בעיקר נבואי. ישעיהו רואה מראה אלהים, והפחד הקדמון תוקף אותו, שעליו למות אחרי שראה את האלהים. אבל ירא הוא, מפני ש„איש טמא שפתיים" הוא, ובתוך „עם טמא שפתיים" הוא יושב. לא לטומאה סתם, טומאה כהנית, הוא חושש אלא לטומאת שפתיים.

56 וכן פירש בחוש נכון רש"י (ו', א).

57 עיין חזק' כ"ט, א; פ"ט, ח; צ"ט, נ, ה, ט; ק"נ, כ—כא; קט"ח, א—ב;

איוב ל"ה, ז. ועיין על זה עוד להלן.

לטומאה מוסרית. וגם החטוי אינו כהני: המלאך מחטא באש את שפתי ו. ותכלית כל המראה היא חטוי הנביא-השליח — חטוי פיו המגיד דבר-האלהים. חזון-הכסא הוא לא חזונו הראשון של ישעיהו⁵⁸. אין הוא חזון-הקדשה נבואית. בין חזון זה ובין שמ' ג, א—ד, יו; יר' א'; יחזקאל א—ב' יש הבדל יסודי: משה משתמט מלילך, ירמיהו ירא, את יחזקאל מאכילה „יד שלוחה“ את מגילת הנבואות, ואילו ישעיהו אומר: „הנני, שלחני“ למשה, לירמיהו וליחזקאל האל מופיע בחזונות ההם לבדו ומקדש אותם לנביאים. ואילו בחזון ישעיהו האל נראה בין פמליה של מעלה⁵⁹, זאת אומרת, שישעיהו עצמו נצב בין שליחי האלהים. השאלה הנשאלת („את מי אשלח“ וגו') דומה לזו שבחזון מיכיהו (מל"א כ"ב, כ: „מי יפתה את אחאב“ וגו'), ותשובת ישעיהו דומה לתשובת „הרוח“ באותו חזון. ישעיהו הוא נביא-שליח. אבל מסובל הוא עוון — טומאת שפתים, באשר הוא יושב בתוך „עם טמא שפתים“. המלאך מחטא אותו ומכשיר אותו לשליחות חדשה. לזה מתאים טיבה של השליחות: „השמן לב העם הזה, ואזני הכבד“ וגו'. מתבטא בזה נסיונו המר של הנביא בתוך עמו. זהו סכום תקופת-נבואתו הראשונה⁶⁰. רק לשוא דבר, רק לשוא הוכיח. הוא כאילו נואש. הוא חש, שתעודתו טרגית. ובכל זאת עליו לשוב אל העם. מרגיש הוא, שדרישתו היא הקשה ביותר. נקל לעורר את העם לשבור פסילים, לנתץ מזבחות, ליבוח כהנים, למרוד ולהרוג מלכים ושרים. אבל להפוך לבם אין איש יכול — מאז ועד היום הזה. והוא חוזה חזות קשה. פורענות חדשה תבוא על הארץ, חורבן, שממה, כליון ועזובה. בחזון זה אין הוא מזכיר אויב

⁵⁸ את הדעה, שפרק ו' הוא תחלת הספר, כבר הביעו חז"ל, עיין מכילהא, בשלח, פרשה ז' (על הכחוב „אמר אויב“). אלא שדעתם זו קשורה בפירוש הטלים „בשנת מות“ — בשנה שנצטרע. עיין רד"ק ליש' ו', א. אולם בין האחרונים דעה רווחת היא מכל מקום, שפרק ו' הוא תחלת הספר.

⁵⁹ מטעם זה יש לראות כמקבילות לפרק שלנו את חזון מיכיהו (מל"א כ"ב, יט—כג) ואת המבוא לס' אויב (א'—ב') ואולי גם את חת' פ"ב. גם ביהו' א'—ג' האל מופיע לבדו (אם גם על טרכבת החיות) לקדש את הנביא, אבל אחרי ההקדשה הוא נראה לנביא בלויט טלאכיו (ח'—י"א).

⁶⁰ שיש' ו' אינו חזון ההקדשה של הנביא, הכיר קפלן (עיין: JBL, 1926, ע' 251—259). הוא מוען, שהפרק הוא פרי נסיון וכשלון. כי לא יחכן, שהאל נתן לנביא מלכחחלה פקודה להכביד לב העם ולהכשילו. אלא שקפלן מאחר את ופן הנבואה ופוסל את עדות הכותרת. ולזה אין יסוד.

חיצוני, ואין הוא מדבר על גלות. יד אלהים תהיה בארץ, „ורחק ה' את האדם“ (במובן: יכלה אותם). פסוק יג („ועוד בה עשיריה, ושבה והיתה לבער“ וגו') אינו הוספה מאוחרת, כטעות הרווחת: הפסוק משלים את החזות הקודרת. לא „שאר ישוב“. איש לא ישוב. יושבי הארץ יכלו, כליון אחרי כליון. ובכל זאת גם בחזון קודר זה אין הנביא נבא כליון גמור לישראל. הוא נואש באותו רגע מן התשובה. אבל אף ברגעי היאוש מאמין הוא בשארית — שארית של יראי אלהים נאמנים, „זרע קדש“, שהם ישארו לפליטה⁶¹

התוכחה המדינית

עם פרק ד' מתחיל ספר-הנבואות הפוליטי של ישעיהו. בשנת מות המלך עוזיהו בערך חל המפנה בנבואת ישעיהו. אשור של תגלת פלאסר הופיע באופק המדיני של ישראל. ישעיהו התחיל צופה מעתה להגשמת חזונו בעקב סערת-העמים, שהתרגשה לבוא. „עצת קדוש ישראל“ הנה התחילה לובשת בשר. „הגוי ממרחק“ היה חזון. עתה נראה היה, שה„גוי“ הצפוי הוא אשור. החזון נגע עתה בספירה של הפעולה המדינית המעשית. העמים השכנים רצו להתגונן מפני הסכנה האשורית. וגם המדינות הישראליות התלבטו בשאלת הסכנה הזאת. מה לעשות? לכרות ברית עם ארם, צור, פלשת, מצרים וכו'? או להכנע לאשור? בשאלות אלה נפתל ישעיהו מעתה.

במשך כל ארבעים השנה האיומות ההן (משנת 739 עד 700) עומד הנביא כסלע איתן באמונת נעוריו: פורענות כבדה ביותר תבוא על הארץ, הארץ תשאה שממה, אבל — תהיה שארית ופליטה, והפליטה תהיה בציון. שבה יושע ישראל ושממנה יופיע אור לגויים. מתוך אמונה זו הוא דן במאורעות הזמן, ולא מתוך התבוננות פוליטית. אולם האמונה המרוממה הזאת נותנת בו כח מיוחד של ראייה נכונה גם בבחינה מדינית-ריאלית.

⁶¹ סוף פסוק יג הוא קשה, ונוסחתו ודאי לקויה. „בשלכת“ אין משמעו: נדועים ומושלכים לארץ, כפירושם של אחרונים, אלא: חשופים מעליהם שנסרו, כסערה או בקור, כפירוש יונתן, רש"י ורד"ק. השוה איוב מ"ו, ל: „וישלך כוית נצחו“. יואל א', ז: „חשף חשפה והשליך“. בס' ישעיה ציור זה מצוי: א', ל („כאלה נבלח עלה“); י"ז, ו; כ"ד, יג. „מצבת“ היא מליצה לשלד העץ החשוף מן העלים. במקום „מצבת בס" צ"ל, כנראה, „מצבכם“. ושיעור הכתוב: האומה חדמה לאלה ולאלון, שמצבכם בשלכת; „זרע הקדש“ הוא הוא המצבת, שחשאר בארץ.

דבר אחד הוא רואה בחוש: תאות השלל, העושר והשלטון היא לא־אלהית, ולפיכך לא תברא סדר־עולם נאמן וקיים. את אשר תבנה היום תהרוס היא עצמה מחר. את הופעת אשור הוא רואה כאצבע־אלהים: אשור הוא שבט־אפו של האל. אבל אין כל טעם לשאלה, מתי התחיל ישעיהו להתייחס לאשור יחס שלילי. יחסו לאשור היה ונשאר תמיד „שלילי“. אשור הוא מטה־זעם ביד אלהים. אבל אשור הוא עם אלילי; ויותר מזה: הוא סמל האלילות, סמל גאותה וזדוונה. אשור ממלא תפקיד בעצת־האלהים, אבל מפלת האלילות היא גם, וקודם כל, מפלת אשור. לפיכך דוחה ישעיהו גם את הנסיון להשען על אשור (אחז) וגם את הנסיון להתקומם נגדו (חזקיהו). בעין בהירה הוא רואה מה טיבן של הבריתות נגד אשור: מלחמה באשור באמצעים „אשוריים“, מתוך מהות נפשית „אשורית“; ברית של „אשורים“ קטנים נגד הגדול שביניהם. גם מטרם של ארם, מצרים, פלשת וכו', אינה באמת אלא לשלול שלל ולבזו בו, להתעשר ולדכא. ועם ישראל כבעל־בריתם אף הוא אינו אלא עם אלילי, „אשורי“. ישעיהו מאמין, שציון תנצל. אבל אין הוא משלה את עצמו, שהיא תנצח בספירה ה„אשורית“, שיהודה תוכל לעמוד נגד אשור ככח צבאי, במספר „סוסייה“. ישעיהו מאמין, שינצלו אלה, שיגאלו את עצמם מן האלילות, מן ה„אשוריות“. ישארו רק העניים־הענוים. מקום הצלתם תהיה ציון. כך בונה ישעיהו על יסוד ההסתכלות הריאליסטית במציאות בנין חזוני אידיאליסטי מרומם.

לא אחז ולא חזקיהו ולא בני דורם לא יכלו ללכת בדרך, שהורה ישעיהו, דרך התשובה המוסרית והבטחון באלהים. היו ששמעו בחרדת־קודש דברי נביא־האלהים, שלחו לדרוש בו, אבל לעשות דברו לא יכלו. מפני זה ישעיהו, אף־על־פי שהוא נבא ישועה, הוא באמת, כירמיהו, נביא החורבן, „איש ריב ואיש מדון“ לבני דורו כל הימים.

שאר ישוב. עמנואל. עם הענוים

בכל נבואותיו חוזה ישעיהו מעתה חזות אחת: אשור יכניע את כל העמים — את ארם, את שומרון, את מצרים וכו' וכו'. רק לשוא כל הבריתות, שום עם לא ימלט. מטבע נבואות אלה הוא מעין מטבע נבואותיו של ירמיהו על בבל: בבל תנצח את כל הממלכות.

את סדרת הנבואות האלה פותח פרק ז' — מימי אחז. הפרק הוא ספורי, ויש בו סימני נסוח מאוחר, כמו שנראה. אבל תיאור עמדתו של ישעיהו בשאלת הזמן ההוא נאמן בלי ספק. רצין ופקח נתקשרו נגד אשור,

והם רוצים להכריח את אחז להתחבר אליהם. אחז מסרב, והם עולים עליו למלחמה. ישעיהו מנסה להשפיע על מהלך המאורעות האלה. הנבואות בז'—ח' נאמרו במסבות שונות באותן השנים, זמן המדויק לא סומן, וגם הדברים לא נשתמרו בשלמות, ולפיכך יש קושי רב בקביעת עניניהן.

ז', ג—ט הוא, כנראה, מן הימים הראשונים של התקפת רציף-פקח. אחז עוד לא שלח מלאכים ו"שוחד" לתגלת פלאסר. את סירובו להשתתף בברית רואה ישעיהו בעין יפה. הוא יוצא לקראתו ומעודד אותו: "השמר והשקט, אל תירא" וגר' (ד) 62. על ארם ועל שומרון כבר נגזרה גזרת חורבן. את יהודה לא יכבשו (ד—ט) 63. נבואה זו היא כולה טובה ליהודה ולמלכה. זהו גם מטבע הנבואה בח', א—ד (על מהר-שלל-חש-בז), ונראה, שהיא המשך של ז', ג—ט. לפי זה נולד מהר-שלל-חש-בז לפני עמנואל 64. גם הנבואה על דמשק ואפרים בי"ז אינה כוללת את יהודה

62 "השמר" אין פירושו: היה שוקט על שמריך (רש"י) או: הזהר, התגונן (פרוקש ועוד), אלא: עמוד על משמרתך, דום וצפה (השוה יש' כ"א, ח: "מצפה... משמרה").

63 הפסוקים ח—ט אינם מהוורים. ח פותח בארם ומסיים באפרים. ראש מ אין לו סיום. חסרה הנבואה על ארם. "ששים וחמש שנה" הן חידה. נראה, שנוסח הכתובים הוא: "כי ראש ארם דמשק, וראש דמשק רצין, וראש אפרים שרון, וראש שרון בן רמליהו, ובעוד שש וחמש שנים יחתו אפרים וארם". (עיין לעלה, הערה 6). המלים, אם לא האמינו, כי לא האמינו" הם מהמשך נבואה אחרת, עיין להלן.

64 כשאנו כעבירים את ח', א—ד וקובעים אותם אחרי ז', ט"ז, יש לנו סדרה רצופה של נבואות עמנואל בז', י—כה; ח', ה—טו (עיין ז', טו; ח', ח, טו), שיש בהן סימן של מטבע משותף: יהודה נכללת בפורענות. — בנבואה בח', א—ד יש כמה קשיים. לפי ח', א כתובות היו על הגליון רק המלים "למהר שלל חש בז", והן נכתבו לפני הולדת הילד. אבל המלים האלה כשהן לעצמן אינן אימרות בעצם כלום, ואין בהן כדי "נבואה" (שלל ובו של מי?), ולא מובן, על מה הועדו העדים שבפסוק ב. הלא ודאי לא הועדו רק על כך, שיוול ילד, שיקרא בשם זה. פסוק טו ("צור תעודה, חתום תורה בלמדי") הוא יתום במקומו. הכלה "תעודה" רומזת על העדות בפסוק ב, ונראה, שמו שייך לא—ד. חל איפוא כאן עירוב-פסוקים קשה, ואין כאן מוקדם ומאוחר. נראה, שהמסופר בח', ג—ד קדם לכתיבה על הגליון. בפסוק ד מפורשת בכירור המשכעוה הסמלית של שם הילד. ורק עתה השם הזה הוא ענין ל"תעודה". לפי מורטשינר, Bundeslade, ע' 33 ואילך (השוה: דביר, ס' שני, ע' 86—87), גליון וחרט בח', א הם מיני מטמחות או עטיפות, והלמדים בח', פז הם דבק או טיח, שהיו חותמים בהם תעודות בימי קדם. ישעיהו רשם על "הגליון" (על המטמחת, שהיחה

עמנואל הוא לא הגואל, לא „ילד אלהי“ האוכל „מאכל אלים“ („חמאה ודבש“). כמו שמתאמצים להסביר רבים מן החוקרים הנוצרים בהשפעת המדרש האבנגליוני (מתיא א', כב—כג). אין שום פעולה של גאולה נתלית בו. עמנואל הוא בנו השלישי של ישעיהו, ואשתו, אם עמנואל, היא היא הנקראת בו, יד „העלמה“ (האשה הצעירה). עמנואל נולד, כנראה, בשנת 733. אחז פנה אל תגלת פלאסר, ותגלת פלאסר עלה על צפון הארץ. ישעיהו מופיע פעם שניה לפני אחז. בפעם הראשונה יצא לקראתו עם בנו שאר-ישוב, בפעם הזאת הוא מופיע עם אשתו, והיא אז הרה ללדת את הבן השלישי. על הפגישה הזאת יש לנו ספור היסטורי-אגדי בו, יואילך. ישעיהו דרש מאחז, כנראה, שימשוך ידו מן הברית עם אשור, ואחז לא שמע לו. יש לשער (בנגוד לנוסח הספור שלפנינו), שאחז הוא שדרש אות, ובלי אות לא רצה לבטוח בדברי הנביא. ישעיהו מוכיח אותו על אי-אמונתו ונותן לו „אות“ משלו: בן שלישי תלד העלמה ההרה הזאת, ושמו יהיה עמנואל — שם-אות, כשמות שני אחיו⁶⁶. השם הוא (כ„שאר

אין ספק, שהוא מנופם העתיק של הספורים. ובעצם יש לומר, שדמוי האמונה הוא מרכזי בכל הספורים על האבות, יציאת מצרים, המדבר וכו'. הבטוי מצוי גם בספרות המזרחית. עיין 'ה' ל"ז, ג; ק"ו, יב, כד. לאמונת האדם מקבילה „אמונה“ כתאר אלהי, והיא נסמכת לחמד ואמח: 'ה' ל"ג, ד; ל"ו, ו; מ', יא; פ"ה, יב; פ"ט, ב, ג, ו, ט, כה, לר, לח, נ; צ"ב, ג; צ"ה, ג. האל הוא „אל אמונה“ (דב' ל"ב, ד), וישראל הם „בנים לא אמן כס“ (שם, כ). בטויו של ישעיהו תלוי, כנראה, בבטוי זה של שירח „האוינו“.

⁶⁶ יש סבורים, שהמלה „אות“ בו, יד פירושה בהכרח „פלא“ כמשמעותה במסוק יא, שאם לא כן, הרי יהיה כאן משחק סופיסטי במלים. והפלא הוא, לדעתם, שהנביא יודע, שהעלמה תלד בן ולא בת. עיין מיינהולד, Rest, 119 ואילך. אבל המעמט המלה „בן“ היא המצאה מלאכותית. ועם זה יש להודות, שלפי נוסח הספור שלנו פסוק יד אינו נמשך יפה לשלפניו, מאחר שיש כאן באמת אות ואות. אבל הנכון הספור כמו שהוא? אין זה מתקבל על הדעת, שישעיהו אמר לאחז באמח: „שאל לך אות מעם ה' אלהיך“ וגו' (יא). האגדה יכלה לספר על מעשי-אותות כאלה, אבל אין להניח, שאנשי האלהים בישראל היו נוהגים לעורר את העם לבטוי נועז כזה של האלהים, שבו היו עלולים תמיד להתבדות. לפי הספור שלנו אחז משיב כמאמין וכצדיק נמור: „לא אשאל ולא אנסה“ וגו', ועלידי שום תירוץ אין לישיב את דברי הועם של ישעיהו: „המעט מכם הלאות אנשים, כי חלאו גם את אלהי? ו“ הספור הזה כמו שהוא הוא אגדה, שיש לה סקבילה בליה, ו—ת. אבל יסוד הספור הוא בודאי מאורע

ישוב") סמל כפול: אלהים יהיה עמנו להצילנו, אבל — ינצלו רק אלה, שאלהים יהיה עמם. ישעיהו מעצב עתה את חזונו המדיני בהתאם לנבואותיו הראשונות: אלהים יהיה עם ישראל, אבל רק עם שארית ישראל. לישועה תקדם פורענות כבדה. לפיכך יש בנבואות-עמנואל שניות פנימיות, פורענות ונחמה בסמל אחד, ואין יסוד למחוק לא את פסוקי הפורענות ולא את פסוקי הנחמה, כמו שעושים כמה חוקרים. „בטרם ידע הנער מאס ברע ובחר בטוב" יבוא החורבן על ארם ואפרים (ז', טז). אבל גם על יהודה יבואו ימים רעים. אשור או אשור ומצרים (ז', יח) יעלו על הארץ ויחריבוה. ישאר בה רק עם עני ודל של עובדי אדמה ומגדלי צאן ובקר. לא רק הערים והארמונות יהיו שממה, אלא גם כרמי החמד (אלף גפן באלף כסף: ז', כג) יהיו „לשמיר ולשית". והעם „הנותר בקרב הארץ" לא יהיה עם של „גבורים לשמות יין" אלא עם אוכל מאכל בריא בשפע מיגיע כפיו: עגלת בקר ושתי צאן יתנו לו חלב רב ויאכילוהו חמאה. גם דבש ימצא לרוב ליושבי הארץ. ההרים יעדרו במעדר. שם ירעה עם האכרים עדרי צאן ובקר (כב—כה). כשעמנואל יגדל, יבוא החזון הזה, וגם הוא יאכל „חמאה ודבש" (טז). ישעיהו אינו נבא לשיבת „תור הזהב" או לחיי „גן עדן" עלי אדמות. הוא נבא לחיי עמל ותום מבורכים.

המפלגות. חזקיהו הצעיר. גורל אפרים. פורענות ליהודה
בין תקוה ויגון קודר מתנבא ישעיהו את נבואותיו באותה שנה, אחרי שנתברר לו, שאין שומע לו. מצב-רוחו זה משתקף בנבואות שבח,

היסטורי. על מיבו של מאורע זה אפשר לעמוד מתוך גערת ישעיהו: „המעט פכם הלאות אנשים" וגו'. מי שפנסה את האלילים הוא הפלאה (פמריד ומכעים) אותו. סכאן נמצאנו למדים במה נתבסא תערה-האמונה של אחז: הוא שאל אות מאת הנביא, כשזה הוכיחו על שפנה אל תגלת פלאסר, ועורר את חמתו של הנביא. בפסוקים יא—יג יש לנו שרירים מעורבבים של השיחה. „העמק שאלה או הגבה למעלה" אמר ודאי הנביא בזעם או בלעג. ובודאי הוא שנער באחו ואמר: לא חשאל ולא תנסה את ה' אלהיך. לזה מתאים ההמשך: „לכן יתן אדני הוא לכם אות: הנה העלמה הרה" וגו'. השמוש במלת אות במובן כפול הוא לפי זה פבעי ומוצדק. אלא שהאגדה הנבואית בקשה להציג את ישעיהו כעושה-אותות כליכול. יש לשים לב לכך, שבה בשעה שפרק ח' משתמש כולו בנבואה ראשון, פרק ז' משתמש כולו בנבואה שלישית. פרק ו' הוא איפוא ספור נבואי ממש. וכבר אמרנו, שמוסרי המסורת הנבואית נהנו חירות מסוימת בנסות הספור הנבואי.

ה—כג. העם אינו הולך בדרך הנביא. הוא מואס „את מי השלח ההלכים לאט” — את דרך הבטחון והצפיה השקטה לאלהים (השוה: „חשמו ורשקט” ז, ד; „בשובה ונחת תושעון, בהשקט ובבטחה תהיה גבורתכם”: ל, טו). „העם הזה”, היינו: ישראל ויהודה, אינו הולך אחרי הנביא אלא רץ „את רצין ובן רמליהו”, היינו: עמהם או נגדם⁶⁷. לכן יציף הזרם האשורי את כל הארץ. לא רק את אפרים המתקומם לו, אלא גם את יהודה המתרפסת לפניו ישטוף אשור (ח, ז—ח). אחז קוה בלי ספק, שאשור יכונן את מלכות בית-דוד ויחזיר לו את עשרת השבטים. ישעיהו נבא לו, שאשור יביא על בית-דוד רק צרה נוספת על צרת חלוקת המלוכה (ז, יז). הנביא עומד מנגד לכל ההתרוצצות המדינית-הצבאית של זמנו. אין לו חלק בקשריו ובמוראיו של „העם הזה”, ואת שומעי דברו הוא מלמד לירוא את ה' לבדו ולצפות לפעולתו. ה', שהעם שכח אותו מרוב „פוליטיקה”, יהיה לשני בתי ישראל למוקש ולמכשול, ועל רבים יביא את הכליון (ח, יא—טו)⁶⁸.

החזות הקשה, שחזה ישעיהו, הפכה מעט מעט מציאות. הצרה באה, אבל — הישועה לא באה. האל הסתיר פניו מבית יעקב, אולם הנביא חכה וקוה. הלא הוא וילדיו היו „לאותות ולמופתים” בישראל, לאותות של פורענות וגם לאותות של ישועה (ח, יז—יח). ענן קודר ירד על הארץ. הצפון ועבר הירדן נכבשו בידי אשור (ח, כא—כג). כקרן-אור מנצנץ לו חורבן מלכות ארם: נשבר השבט הנוגש של ישראל (ט, א—ד). תקוה טובה הוא תולה גם בעלם חזקיהו, בן המלך, שבגר באותו זמן והוכרז יורש-עצר. גם בשמו (חזקיהו: „אל גבור”) הוא רואה „אות” (ט, ה—ו). אולם זוהי קרן-אור לעתיד. ואילו ההווה קודר ביותר. הרע הוא, שאמנם שמן לב העם, ואזניו כבדות. מכות-אלהים אינן מלמדות אותו לקח. הנבואות בט', ז—י, ד; כ"ח, א—ו הן מימי מלכות אפרים המקוצצת שלאחר שנת 732. יש בנבואות אלה מוטיבים המזכירים לנו את נבואות

⁶⁷ „העם הזה” בח', ה, יא, יב הוא לא יהודה בלבד אלא כל עם ישראל, שחרי הנבואה פסיימת בבשורת כשלון ל„שני בתי ישראל” (יד). וכן גם „העם הזה” במ', טו. „ומשוש” בח', ו אין פירושו שמחה אלא, בהתאם למשמעות הראשונית של המלה, ריצה (השוה איוב ליט, כא; תהי' יט, ו). הריצה היא הנגוד להליכה „לאט”. הריצה הזאת „את” רצין ובן רמליהו רומזת על ברית אפרים עם ארם, אבל — גם על ברית יהודה עם אשור נגד רצין ובן רמליהו. השוה: „כי את רגלים רצה וילאוך” (יר' י"ב, ה), וכאן הכוונה לריצה של חרות, להלאות ולנצח את מישוהו.

⁶⁸ בח', יא צ"ל „למוקש” במקום „למקדש”. עיין גר"י, ביאורו, ע' 153.

הושע (גם הן מאותו הזמן). הצרה לא הכניעה את לב אפרים ויושב שומרון. ל„דבר“, אשר שלח האל ביעקב ואשר „נפל“ בישראל, לא ישימו לב. „בגאווה ובגדל לבב“ הם מדברים על עתידם: את הממלכה יקוממו, והיא תהיה גדולה משהיתה קודם (ט, ז-ט). גאים הם ושכורים, „הלומי יין“ (כ”ח, א). מנבואותיו של הושע אנו יודעים, שבני אפרים קוו להבנות מן המלכות האלילית. הם צפו לעזרת מצרים או אף לתשועת אשור. עיני יהודה של ימי אחז היו גם הן תלויות לאשור. על זה מוכיח ישעיהו את ישראל: ישראל נשען על „מכהו“ — על אשור (י, כ). הרעות, שבאו עליו, לא עוררוהו לשוב „עד המכהו“, עד מכהו האמתי — עד האל; את ה' צבאות לא דרשו (ט, יב). למלכות אפרים הוא נבא כליון בזרם „מים כבירים שטפים“ (כ”ח, א-ד). אבל גם על יהודה תעבור כוס. בט, י-י”ה הוא סוקר את הרעות, שבאו על ישראל החל מימי מלחמות ארם, ומבשר, שפרשת הפגעים לא נגמרה: „ועוד ידו נטויה“⁶⁹. התוכחה הזאת מקבילה לתוכחה שבפרק ה'. חטא אלילות אינו מוכיר. הוא מוכיח את ישראל על העדר אמונה ועל שחיתות מוסרית. על החונף ועל דברי הנבלה ועל גול העניים נתכה החמה. הוא מדבר גם עתה ביחוד משפטים עם המעמד העליון ותובע ממנו את עלבונם של עניי העם („עניי עמי“: י, ב). הוא מאיים עליהם ביום פקודה ובשואה ממרחק; בשבי ילכו והרוגים יפלו⁷⁰.

בימי סרגון

לא נשתמרה בידנו נבואה מן השנה הגורלית, שנת 722. שומרון נפלה. איזו הרגשה עוררה בלב הנביא מפלת שומרון? אין אנו יודעים. עברו שנים אחדות. מלכות ישראל נתדלדלה ונתמעטה. המלכות האלילית התנשאה וגדלה מאד. אחז מת. תקותו, שאשור ישיב לו את שבטי הצפון, נתבדתה. חזקיהו לא הלך בדרכי אביו וזמם מזמות לפרוק את עול אשור. סרגון איים על ירושלים. הוא לא נלחם בה ולא שם עליה מצור. אבל שלח שליחים להזהיר ולאיים, וגם שלח מזמן לזמן גדודים לשם פעולת-אזהרה. כך רבצה ממלכת יהודה הזעירה מרטטת ונואשה בצל הענק האלילי. ישעיהו לא חשב מעולם את שלטון אשור ל„עצת ה'“ האחרונה. אבל מאז הופיע תגלת פלאסר באופק ארצות ים התיכון הספיק הנביא

⁶⁹ בט, י צ"ל „את צריו עליו“, עיין למעלה, הערה 17.

⁷⁰ ב"י, ד צ"ל, כנראה: „קלם יקצו תחת אסיר (או: אסירים), ותחת הרוגים יפלו“. השוה יש' ס"ה, יב: „וכלכם לשבח תכרעו“. ל„תחת“ השוה איוב ל"ד, כו.

לראות את השלטון האשורי מקרוב. אשור לא היה לו עוד אותו „גוי מרחוק“, שראה לפניו בחזון; הוא לא היה רק „שבט אפר“ של האל. הנביא ראה בחוש מהו אשור: סמל הרשעה האלילית, סמל האכזריות האלילית. שלטון אשור הוא חלול צלם האדם. ומתוך מצוקת השנים הנוראות ההן הוא חוזה בשנות העשרים של סוף המאה השמינית את חזון-אשור-וישראל החותם את ילקוט-נבואותיו השני: י, ה-י"ב, י.

הטרילוגיה „אשור וישראל“

החזון הזה הוא יצירה מורכבת מחזונות שונים. אבל אין לפורר אותה לפירורים, כמו שעושים המבארים האחרונים, אלא יש לראותה כקומפוזיציה אחת, שהורכבה בידי הנביא עצמו. הנבואה היא טרילוגיה, חזון בשלש מערכות (י, ה-טו; טז-לד; י"א, א-י"ב, ו). ישעיהו הגשים בה אידיאה חדשה: את האידיאה של ההיסטוריה העולמית. את האידיאה הזאת קבע כאן במסגרת אסכטולוגית.

החזון פותח ב„הוי“: הוי אשור, שבט אפי, ומטה הוא בידם זעמי! (י, ה). אבל לא רעיון זה, שאשור הוא אמצעי בידי האל, הוא חדושו של ישעיהו. הרעיון, שהאל הוא המשליח בעם את האויב, הוא ישן-נושן בישראל, ואף בעולם האלילי אנו מוצאים דוגמתו⁷¹. האידיאה החדשה של ישעיהו היא: עתיד האל, בבוא היום, לשפוט את „שבט אפר“, ומשפט זה יהיה מאורע היסטורי-עולמי. האסכטולוגיה הישנה ידעה את „יום ה'“ כיום משפט על האויב הלאומי, כיום „נקם ושלם“ לאויב על שהצר לישראל ובזה את שם אלהיו. אולם ישעיהו תופס את המתרחש כהתרחשות היסטורית-עולמית. בחזונו הוא רואה את המתרחש כטרילוגיה אלהית על במת העולם: פורענות על העמים, יום משפט, מלכות-אלהים חדשה.

המערכה הראשונה: השתררות אשור על העולם

בחזונו של ישעיהו יש יסוד לאומי מובהק. אבל ליסוד הלאומי עצמו יש כאן ערך היסטורי-עולמי. ה' הקים את אשור למטה-זעם. אבל הוא שלח את אשור לא רק בישראל. הוא צוה אותו על כל העמים: בגוי חנף אשלחנו, ועל עם עברתי אצונו (י, ו). „גוי חנף“ ו„עם עברתי“ אינם ישראל, כפירוש המקובל, אלא: כל גוי חנף וכל עם רשע, על

⁷¹ עיין למעלה, הערה 7.

תפקידו העולמי הזה של אשור מדבר ישעיהו ברוב נבואותיו: אשור נועד להכניע את ארם, פלשת, מצרים, צור וכו' (ח, ד; י"ד, כט—לא; י"ז, א—ג; כ'; כ"ג, ועוד). על מעשי אשור בעמים מדבר ישעיהו גם בהמשך החזון שלנו. ה' הטיל על אשור לעשות נקמות בעמים על שחיתותם. אבל אשור אינו מכיר בתעודתו זאת. להפך, מלחמותיו הן שיא הרשע האלילי: „כי להשמיד בלבבו, ולהכרית גוים לא מעט" (י, ז). הוא מתפאר בהדברת עמים רבים, בהסרת „גבלות עמים" ובשדידת חילם (ח—יד). רצח ושוד ועריצות הם מטרתו. כל שכן שאין אשור יודע את האלהים, את תורתו ואת שמו אשר שכן בירושלים. עולמו של אשור הוא אלילי. ירושלים היא לו אחת הערים ב„ממלכת האלילי". אשור כובש את העולם מתוך רהב אלילי. מלך אשור מתפאר בכחו ובתבונתו. הוא מאליה את עצמו, ואת האלהים ואת עצתו אינו יודע. מלכות־העולם של אשור היא מפני זה שיא המלכות האלילית, ואת מפלת אשור רואה הנביא כמפלת האלילות בעולם כולו.

המערכה השניה: מפלת אשור על הרי ישראל

השתררות אשור על העולם היא רק המערכה הראשונה בדרמה האלהית העולמית. המערכה השניה תהיה מפלת אשור. החדוש שבחזון הזה הוא, שאין הנביא רואה את המשפט על אשור כגמול על שהרע לישראל, אף-על-פי שאשור הוא אויב לאומי. אמנם, ירושלים וישראל עומדים במרכז הדרמה העולמית; עם מפלת אשור תבוא גאולה לישראל. אבל אשור לא ישפט ביחוד על שהציק לישראל, ומפלתו לא תהיה בעצם נקמת דם ישראל השפוך. אשור ישפט על הכרתת גוים, על שדידת חיל עמים ועל הרהב האלילי. בחזון זה אין אשור מחרף את האלהים, כמו בספור על סנחריב; הוא אינו יודע את האלהים. זהו המטבע האוניברסלי החדש של חזון ישעיהו: משפט אשור, אף-על-פי שהוא קשור בקורות ישראל, הוא משפט העולם האלילי כולו באשר הוא אלילי, באשר הוא מושחת ולא־אלהי, ולא משפט אויב לאומי. חזון מפלת אשור בפרק י מקביל איפוא לחזון קץ האלילות שבפרק ב. החזון הבלתי־היסטורי שבפרק ב נארג כאן על מסכת המאורעות־ההיסטוריים: קץ האלילות יבוא עם קצה של מלכות אשור.

אולם קץ מלכות אשור יהיה קץ האלילות, רק אם מפלת אשור תהיה על אדמת ישראל, על „גבעת ירושלים". ישעיהו עומד על בסיס האמונה הישראלית העממית. ה' שופט את כל העמים על החטאים המוסריים, והוא

אשר שלח את אשור בעמים כדי להעניש אותם על רשעתם. אבל העמים אינם רואים, אינם יכולים לראות את אצבע האלהים. העולם האילילי אינו יודע את ה'. האלהים גלה את שמו רק בישראל, ורק אל ישראל הוא שולח את נביאיו להוכיחם ולהודיע להם את סודו ועצתו. סוד האלהים והשגחתו המוסרית יוכל להודע איפוא לעמים רק על ידי ישראל. גם ביחס לפורענות האשורית חצוי העולם לשנים: ישראל והעמים. מפני זה צופה הנביא, שקץ המלכות האשורית יבוא בשעה שהפורענות האשורית תשיג את שיאה ותכליתה בישראל: כאשר „יבצע אדני את כל מעשהו בהר ציון ובירושלם“, יפקוד „על פרי גדל לבב מלך אשור“ וישים קץ לשלטונו (י, יב). מהר ציון יצאה לישראל הקריאה לתשובה ולבקשת־אלהים. וכאשר תושג המטרה הזאת, כאשר „שאר ישראל ופליטת בית יעקב“ ישענו „על ה', קדוש ישראל, באמת“, כאשר „שאר יעקב“ ישוב „אל אל גבור“, ישוב אלהים את אשור ויסיר את עולו מעליהם ואת סבלו מעל שכמם (י, טז—כו). אבל ישועה זו לא תהיה ישועת ישראל בלבד: זאת העצה היעוצה על כל הארץ, וזאת היד הנטויה על כל הגוים (עיי' י"ד, כד—כו). ה' יבוס את אשור על הרי ישראל (י"ד, כה). יום יבוא, ומלך אשור יעלה למלחמה על ירושלים. אבל בשעה שינופף ידו על „הר בת ציון, גבעת ירושלים“, תבוא מפלתו (עיי' למעלה, ע' 168—169). הנביא מתאר את המפלה בצבעים מחזון־הר־הבית: רמי הקומה יגדעו, הגבוהים ישפלו, הלבנון יפול (י, לג—לב, השוה ב', יא—יג).

המערכה השלישית: מלכות־בית־דוד חדשה

אחרי המערכה השניה תבוא המערכה השלישית והאחרונה: תקום מלכות בית־דוד חדשה, שתהיה מלכות הצדק והשלום. בחזון האסכטולוגי שבי"א—י"ב לא בית־המקדש עומד במרכז (כמו בחזון־הר־הבית) אלא בית־

הנבואה ב', מז—כו היא קצת מסורבלת, אבל אין לפוררה או להפרידה מעל הנבואה על אשור, כמו שעושים כמה מן המבארים. במז—יח יש שני דמויים: א) רוון המשמנים, שרפת ה„בשר“, ב) שריפת היער. בפסוק יח הדמויים מעורבים, ואפשר, שיש כאן עירוב־פסוקים: „מנפש ועד בשר יכלה“ צ"ל סוף פסוק מז, וביח צ"ל: וכבוד יערו וכרמלו יהיה כפסס נסס (לפי רש"י: כאילו אכלו סס), ושאר עץ יערו וגו'. — כז: „וקבל על מפני שמן“ הוא מתמיה, ואין לישובו אלא בדוחק גדול. ואולי צ"ל: „וקבל על מפני שקט“ — העול ישבר סמכת שבט האל. כי גם בשתי המקבילות (ט', ג; י"ד, כה) מצינו לשון שבירה (בט', ג: ההחתן).

דוד, „גזע ישי“. המסכת המדינית של החזון גרמה ודאי לכך. אבל אין ספק, שהנביא ראה את שני החזונות כמשלימים זה את זה. בחזון הראשון הוא משתמש בסמל-ההרים: אחרי יום-יהוה על „ההרים הרמים“ יתנשא הר-הבית הקטן. בחזון השני הוא משתמש בסמל-העצים: אחרי מפלת „הלבנון“ האשורי יצא חוטר חדש מגזע ישי הדל, ונצר חדש יפרה משרשיו. מלך-העתיד הזה אינו „משיח“: לא לו מיוחסת פעולת הגאולה. במלך-העתיד יוגשם חסד-אלהים אחרון עם ישראל. המלך אינו מדומה כמלך אחד אלא כאבי שושלת-מלכים חדשה „מגזע ישי“, שרוח אלהים תשרה עליהם, „רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת ה'“. הם יהיו מלכים בעלי רוח-הקודש. אלהים יגלה את עיניהם לראות נכוחה ולשפוט משפט אמת ברוח אלהים⁷⁸. מלך-העתיד יהיה מלך הדלים וענוי-הארץ, מלך העם, שהשרים רוצצים ומרוששים אותו עתה. את העריצות ואת הרשעים ימית ברוח שפתיו. המלכות החדשה תהיה מלכות הענוים.

אולם ישעיהו מתאר את מלכות העתיד בצבעי חזון-פלאים אגדי. אלהים לא רק ישמיד את הרשעה מקרב בני האדם על-ידי מלך הצדק אלא גם ישנה את טבע החי: החיות הרעות תחדלנה להיות רעות, שלום ישלוט גם בין החיות וגם ביניהן ובין האדם. „וגר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירבץ... ונער קטן נהג בם... ושעשע יונק על חר פתן...“ לא תהיה עוד „איבה“ בעולם החי, כמו שהיה בימי גן-עדן שלפני החטא. „לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים“. זהו השרטוט היחידי מאגדת גן-עדן בחזון ישעיהו. (על מקור חזון-השלום הנה עיין להלן).

התיאור הזה משובח לחזון אופי אוניברסלי למרות תחומי הלאומי. כי ישעיהו אינו מתאר את המלך כמלך כובש. מלכותו אינה מלכות של כובש עולם. הוא עושה צדק ומשפט רק „בכל הר קדשי“ (י"א, ט), הוא מוטל רק בישראל. גם מזה נמצאנו למדים, שחזון-גזע-ישי וחזון-הר-הבית עלו משורש אחד ושהם משלימים זה את זה. שלטון הר-הבית הוא רוחני: העמים נוהרים—מעצמם—אל בית ה' ללמוד את דרכי ה'. וכן גם שלטון גזע ישי: מלך העתיד יגשים את „דעת ה'“ בארצו וישמש מופת לכל העמים: הוא יהיה „לנס עמים“, אליו „גוים ידרשו“ (י"א, י). המלך יהיה

⁷⁸ בזה יש לבאר את הרמזי של יציאת החומר „סגזע ישי“, עץ חרש כאילו

יעלה סן הנזע — שושלת-מלכים הרשה וברוכת אלהים.

איפוא מלך השלום, שלום בישראל ובעמים. הוא יורש מלכות אשור. אבל אין הוא משמיד גויים, ואין הוא יורש חילם. וגם אין הוא רודה „מים עד ים“, ואין לו אויבים, אשר „עפר ילחכו“ (תה' ע"ב, ח—יא). הוא מלך הצדק והשלום.

כמו בחזון־הר־הבית, כן גם בחזון־גזע־ישי גלומה הצפיה לקץ האלילות, לתשובת העמים אל האלהים. לא זו בלבד שמפלת אשור ותקומת מלכות הצדק יהיו מאורעות היסטוריים־עולמיים, אלא שהאל יקבץ „ביום ההוא“ את נדחי ישראל מכל הארצות, וגם מפעל זה יהיה לעיני כל הגוים. ה' ישא „נס לגוים“, יבקע את „לשון ים מצרים“ ואת „הנהר“ (פרת) ויעביר בהם את „שאר עמו“, כאשר עשה לישראל „ביום עלתו מארץ מצרים“ (י"א, יא—טז)⁷⁴. בטרילוגיה לא נזכרה בפירוש הסרת אלילים והשלכת פסילים „לחפרפרות ולעטלפים“ (עיין ב', יח—כ). אבל מנבואותיו האחרות של ישעיהו אנו למדים, שגם את הציור הזה מציורי חזון־הר־הבית קבע במסכת חזונו המדיני על קץ מלכות אשור (י"ז, ז—ח; ל"א, ז).

⁷⁴ אין יסוד לשלול את נבואת הישועה שבי"א, יא—טז מיסעיהו, כדעת הרב מבראיר. היא השלמה מבעית לנבואה על מפלת אשור. חדמויים ואוצר־המלים הם ישעיאיים. י"א, יא: לקנות (א', ג), שאר עמו (ז', ג, כב; י', כא—כב; כ"ח, ה). יב: כנפות הארץ (ה', כו). טז: ים מצרים... הנהר (כ"ז, יב), והניף ידו (י', טו), השוח (כ). טז: מסלה (י"ט, כ). פסוק יג מקביל לו', יז; ט', כ. — סאלף הוא חבטתי „וגשא נס לגוים“ (יב), ולהלן: „והניף ידו על הנהר“ (טז). בכמה מקומות בס' ישעיה מצינו את צירוף השמעת הקול עם פעולת היד. ה', כו: וגשא נס לגוים... ושרק; י"ג, ב: שאו נס, הרימו קול... הניפו יד; י"ח, ג: כנשא נס... וכחקע שופר; כ"ז, יב—יג: יחבט... יתקע בשופר גדול; ל', ל—לב: הוד קולו ונחת ורועו... מקול ה'... ובמלחמות תנופה; ב', יח מצינו רק „שרק“. מן הצירוף „נס“ ו„שופר“ ב"ח, נ מצינו „נס“ ב"א, יב, „ושופר“ — בכ"ז, יג. אין ספק, שכל המקראות האלה הם ממסכת־יצירה אחת. יוצא דופן הוא רק י"א, יד: ועפו בכתף פלשתים ימה, יתדו יבזו את בני קדם וגו'. זהו דיסוגנס בנבואה זו על מלך השלום. והעיקר: אין לו ריע בישי א—ל'ג חוץ מי"ד, ב, שאינו שסל ישעיהו (השוח למעלה, ע' 178). הפסוק הוא גם מחוץ להמשך, שהרי טו—טז מתארים עוד את קבוץ הנלוויות. לפיכך יש לשער, שהוא פסוק נוסף. — כמו צ"ל (לפי הע') „והחריב“ במקום „והחריס“. במקום „בעים רוחו“ נורסים שד"ל ואחרים: „בעצם רוחו“. ואולי צ"ל: „פיצח (מן זֶחָ) רוחו“, השוח כ"ח, יז. הציור הוא טבעי ומלמטי מאד: מכה אחת של מנרפת־הרוח בוקעת את הנהר לשבעה נחלים. והשוח י"ד, כג: „ומאמאחיה בממאמא השמד“.

לקץ האלילות הוא נבא גם בייט, יט—כה. את קץ האלילות עלינו לדמות לנו איפוא כרקע אסכטולוגי של חזון-גזע-ישי. מפלת אשור, תקומת בית-דוד, קבוץ הנדחים יהיו „נס לגוים“. „ביום ההוא“ ישיר ישראל מזמור-תודה חדש לאלהים: תודה על הרעה והיסורים ותודה על הישועה (י"ב, א). כי „ביום ההוא“ תתגלה תכליתה של תקופת-הפורענות הקשה: יסוד מלכות הצדק והשלום. ישועת ישראל תהיה ישועת כל העולם. „ביום ההוא“ יאמרו: „הודו לה, קרא בשמו, הודיעו בעמים עלילתיו... מודעת זאת בכל הארץ“ (י"ב, ד—ה). כמו בחזון-הר-הבית (עיין למעלה, ע' 205), כך משתמש הנביא גם כאן בנוסח מזמורי עתיק (עיין תה' ק"ה, א—ב) בתיאור אחרית-הימים. המזמורים העתיקים פנו גם הם לכל העמים וקראו להם לרומם את אלהי ישראל. אבל במזמורים אין לקריאה הזאת משמעות אסכטולוגית, ולפיכך אין היא ממשית, אלא בטוי היא לאוניברסליזמוס האידיאוני תשובת-העמים והגה את האוניברסליזמוס החזוני. ולפיכך יש גם למזמור בחזונו משמעות חדשה: המזמור פונה אל העמים, שראו בהתמוטטות מלכות-הרשע האלילית, ששבו לאלהי ישראל והעתידיים לעלות להר-בית-ה' ולדרוש אל מלך-השלום בהר-הקודש.

האידיאה של ההיסטוריה העולמית

בתפיסה האסכטולוגית החדשה של ישעיהו גלומה היתה האידיאה של ההיסטוריה העולמית, של ההיסטוריה האנושית. גם כאן הוא עומד על בסיס האמונה העתיקה. כבר ראינו, שהאמונה העתיקה יצרה — באגדות בראשית — את דמוי ההיסטוריה האנושית של תקופת בראשית, עד דור הפלגה. מרי דור הפלגה חתם את תקופת אמונת-היחוד הקדומה, הביא את האלילות לעולם, פלג את האנושיות לעמים והטיל חרב ביניהם. מאז נתפלגה ההיסטוריה העולמית לקורות עמים. אמנם, ה' הוא המכלכל את כל העמים וקובע את גורלם, אבל אין האמונה העתיקה יודעת תכנית היסטורית-עולמית אלהית לעתיד. אחרי דור-הפלגה היתה עצת האלהים לגלות את שמו בעם ישראל. ותכנית זו נתגשמה בתולדות האבות והעם, שיצא מהם. לפי תפיסה זו יש תכלית לתולדות ישראל: הגשמת דבר אלהים ותורתו. אבל העמים, שנחלו את האלילות לעולם, אין „תכלית“ לקורותיהם. עם דעת-האלהים ניטלה גם התכלית האלהית של תולדותיהם. רחמי אלהים עליהם, כמו על כל חי, אבל אין להם „היסטוריה“, כמו שאין „היסטוריה“ לבעלי-החיים. קורותיהם אינם אלא אפיונות, שאינם

מצטרפות להיסטוריה אחת. קורות העמים שמשו נושאים למשוררים ולמושלים בישראל. הם ראו את קורות העמים כפעל ה' וגם הסבירו אותן לפעמים מתוך אמונת ההשגחה המוסרית. אבל תכלית ותכנית אלהית לא ראו בהן, וההיסטוריה עולמית אחת לא הבחינו בהן. ישעיהו הוא הראשון, שראה בחזון את שלטון אמונת היחוד באחרית-הימים. בחזון זה כבושה היתה האידיאה של ההיסטוריה העולמית. היא מופיעה כבר בחזון-הר-הבית. אבל היא מתגבשת ונאחזת בהיסטוריה הריאלית של אותו הזמן בחזון-גוע-ישי. בחזון זה גורל אשור—המלכות הריאלית—נרקם בגורל ישראל. גורל מלכות-העולם האלילית משתזר בגורל עם-האלהים. ישראל נעשה בחזון מרכז לקורות העולם כולו. עם מפלת מלכות העולם האלילית ישותפו כל העמים בחסד ההתגלות האלהית. לירושלים ניתן כאן ערך היסטורי-עולמי בהווה ובאחרית-הימים. ישעיהו ונביאים אחרים (ביחוד — ירמיהו) שואפים מעתה לעצב את דמוי ההיסטוריה העולמית האחת של כל האנושיות. הדמוי נתגבש גבוש-קבע רק בספרות האפוקליפטית. (עיין למעלה, ע' 38—40).

ספר המסאות

ס' המסאות (י"ג—כ"ג) נתחבר ברוב מנינו ובנינו בסוף המאה השמינית, בשנים שלאחרי כבוש שומרון (722) וכרכמיש (717) ולפני התקפת סנחריב (701). רק י"ז ואולי גם י"ד, כט—לב נוצרו לפני כן, ונקבעו בס' המסאות מטעמים מיוחדים.

הרעיונות הרקומים בס' המסאות הם אותם, שהובעו בפרקים א'—י"ב. זה מסייע למסורת המיחסת את המסאות לישעיהו. ס' המסאות נוצר מתוך השאיפה לגבש את דמוי ההיסטוריה העולמית, שנצנץ לפני ישעיהו עוד בתקופת-יצירתו הראשונה. ישעיהו כנס בספר זה גם חומר נבואי ישן, עבד אותו, הוסיף עליו הוספות וסגל אותו לתכליתו. הוא מופיע כאן לא רק כיוצר אלא גם כמכנס וכמעבד. תכליתו היתה ליצור סדרה של נבואות המקיפות את כל העמים, שהיו בתחום ראייתו: בבל—אשור, פלשת, מואב, ארם, כוש, מצרים, בבל, צילם, מדי, אדום, ערב, צור וצידון, תרשיש, כתיים. לשם זה אסף אל ילקוטו כמה וכמה נבואות-גויים עתיקות. מיסודה של שירת-המושלים. עצמאותם של כמה מן המסאות האלה נכרת קודם כל מתוך אפים המנטי: לא נזכר בהם גופם שום חטא, ואין בהם הסבר (מוסרי או דתי-לאומי) לדבר-הנבואה. מסוג זה הם ט"ו—ט"ז, כ"א, כ"ג. מסאות אלה, וכן גם י"ג, א—כג; י"ד, ג—כג, אינם

קשורים בישראל (עיין למעלה, ע' 42 ואילך). ט"ו—ט"ז וכ"א הם חטיבות עצמאיות גם בבחינה לשונית. כל המטבע הנבואי של כ"א הוא לא ישעיני (עיין למעלה, ע' 182). ההרכב המגוון של י"ג—י"ד מעיד אף הוא על שמוש בחומר שאול (עיין למעלה, ע' 179). עבודו של ישעיהו לא היה שוה בכל המשאות. יש משאות, שכנס אותם כמו שהם, ויש שטבע אותם במטבע סגנוני משלו. אבל את כולם כבש לתוך מסגרת נבואית אחת על-ידי שאחז אותם במאורעות זמנו: בכבושי אשור ובגורל אשור. המשאות הם במטבע הראשוני נבואות ספונדיות. אבל בסדרה זו הם מוסברים כהגשמת עצת-אלהים אחת (עיין י"ד, כד, כו—כו; י"ט, יב, יז; כ"ג, ח; השוה י"ח, ג—ו; כ"ב, יא). הלקוט והמסגרת הופכים אותם לנבואות על התכנית האלהית האחת המתגשמת בקורות העמים. במשאות האלה אנו מוצאים שיאים של מעוף-חזון אוניברסלי, שמעטים כמותם בספרות הנבואית.

בבל-אשור

את ס' המשאות פותח המשא על בבל-אשור (י"ג—י"ד). המשא הוא חזון עולמי. מבושר בו גורלה של מלכות-העולם האשורית. תפקידו של אשור כשבת-אפו של האל, שנשלח להפרע מ„גוי חנף“ ומעם עברת ה', כבר לא נזכר כאן. המלכות היא מלכות הרשע והעריצות, ושבת-אף חדש עומד להופיע כדי להפרע ממנה. החווה מבשר את קצה של מלכות זו ביום-שפטים המתרגש לבוא. המשפט יהיה ב„יום ה'“. זה יהיה עונש על השחיתות המוסרית של העולם, יום פקודה על הרשעים והעריצים (ט, יא). האל יפקוד על העריצים, כי על כן יוקיר „אנוש מפז, ואדם — מכתם אופיר“ (יב). פגעי „יום ה'“ הם קוסמיים: לקוי מאורות, רעש הארץ והשמים (י, יג). אבל הללו הם רק רקע לשואה המדינית. מן הצפון יגיחו עמים פראים („מדי“) וישימו את מלכות-העולם העריצה (בבל-אשור) לשמה. את יושביה ישמידו, והארץ תהיה „כמהפכת אלהים את סדם ואת עמרה“. בי"ד, ג—כג הנביא מושל „משל“ על מפלת המלך העריץ. מפלתו תהיה עונש על רדיתו בעמים, על הפיכת חבל למדבר, על הריסת ערים, על הריגת יושבי הארצות. במשא ובמשל אין שום מוטיב ישראלי. אולם ישעיהו הוסיף עליהם משלו את י"ד, כד—כה; ט"ז, ה"ט; י"ד, כו—כו; נבואה על

75 ט"ז, ה אינו מחובר לא לפניו ולא לאחוריו, וכל נסיון לבארו בהמשך פרק ט"ז אינו אלא נסיון סדרשי. שמקומו הנכון הוא אחרי י"ד, כה, ברור בהחלט מן

תבוסת אשור ותקומת בית-דוד. על-ידי זה קבע את המשא ואת המשל במסגרת היסטורית וארג אותם במסכת נבואותיו. ההוספה מסבירה, כמו שאמרנו, ש"בבל" של השירים העתיקים ההם אינה אלא מלכות אשור. עלית עמי הצפון, לקוי המאורות ורעש הארץ, מפלת העריץ לא יהיו מאורעות ספורדיים: הם "עצה היעוצה על כל הארץ" (י"ד, כו). השואה הקוסמית והמדינית יתרחשו בשעה שאשור יעלה על ירושלים. על הרי ישראל תהיה תבוסתו. בזה תתגלה לעולם עצת ה', תכניתו. עם מפלת אשור תקום מלכות הצדק והחסד של בית-דוד. שני המאורעות יהיו מאורעות עולמיים, ובשניהם תתבצע העצה היעוצה "על כל הארץ".

משא-בבל-אשור הוא הפסגה האסכטולוגית של סי' המשאות. במשא זה צפוי קץ המלכות האלילית. במשאות שלאחר-כך החזון מתרומם פה ושם עד פסגה זו. אבל המשאות ברובם מתארים מה שיקרה לפני הקץ: את השתררות אשור על כל העמים.

פ ל ש ת

הבשורה הרעה הזאת לכל העמים כלולה במשא-פלשת (י"ד, כח—לב). הנביא מגיד חזות קשה לפלשת: ברעב ובחרב תכלה ותאבד. אבל הפורענות היא כללית: מצפון עשן בא, ואין בודד במועדיו (לא); האויב הבא מן הצפון יכניע את כל העמים, ושום עם לא ישב בטח במושבותיו⁷⁶. הנבואות בפסוקים ל ולב הן מחזונות ישעיהו: רק ציון תנצל, בה תהיה פליטה. אבל לא ציון של השרים והעריצים תנצל אלא ציון של "בכורי דלים", "אביונים", "עניי עמו". האביונים הם אשר ירעו וירבצו "לבטח" י"ז.

המקבילות: מ', ג—ו; י', כו—י"א, א ואילך. שהרי במ', ג; י', כו; י"ד, כח, יש שותפות של מוטיבים: על, סבל, מטה, שכס, סור, שבר, חתח. מדובר בהם על שבירת השבט והסרת עול הנוגש. אולם בהמשך למ', נ מצינו נבואה על המלך הפלאי מביח דוד: "כסא דוד... להכין... במשפט ובצדקה" (מ', ו). בהמשך ל"י, כו: "חמר מנוע ישי, ושפט... צדק... אמונה" (י"א, א ואילך). ולפיכך אין ספק, שההמשך ל"ד, כה הוא מ"ו, ה: "והוכן... כסא... דוד... אמת... משפט... צדק". אחרי שאשור ישבר, ועולו יסור, יוכן כסא דוד, ומלך הצדק ישב עליו.

⁷⁶ הכנוי של "במועדיו" אינו מוטב על האויב אלא על "בודד". "במועדיו" אין פירושו: מקומות קבוצי צבאו של האויב, אלא: במחנותיו, במושבותיו, במשכנותיו של העם ה"בודד". "בדד" נסמך לפעמים ל"בטח" (במ' ל"ג, כח; יר' מ"ט, לא; תה' ד', ט), ומשמעות "בודד" כאן: בוסח, שוכן בדד-בטח, כלי פחד מפני ה"עשן".
⁷⁷ אין להכריע, מה משמעות הבטח, ומה יענה מלאכי נוי" (לב). יש אומרים,

מואב. דמשק וישראל

משא מואב (ט"ו—ט"ז) הוא ביסודו קינה-נבואה עתיקה על מואב בסגנון שירת המושלים (עיין למעלה, ע' 43, 47—48). ישעיהו תופס את הקינה כנבואה, שעתידה להתקיים בימיו (ט"ז, יג—יד). אויב יעלה על מואב (לא ברור מאין ולאיזה כוון), וגם בבצורת וחורב תפקד הארץ (ט"ז, ו). יושבי הארץ יברחו לכל עבר, יתחבאו בסבכי הצמחים בנחל הערבים (ט"ז, ז), יסתתרו בסלעים (ט"ז, א). בכי ויללה וזעקת שבר ישמעו בכל מושבות מואב. המשורר בוכה גם הוא על שבר מואב, ומעיו „כנור" יהמו לו (ט"ז, ט—יא)⁷⁸. יג—יד קובעים את הקינה במסגרת המאורעות המדיניים של תקופת ישעיהו. „בשלש שנים" יבוא החורבן על מואב, זאת אומרת: אשור יכניע ויחריב את הארץ.

משא דמשק וישראל (י"ז) הוא מיצירות ישעיהו בימי אחז, מלפני חורבן דמשק ושומרון. כאן נתן לו מקום כדי להשלים את חוג עמי העולם.

שהכוונה לשליחי המלשטים, שבאו לירושלים להציע ברית נגד אשור: הנביא מביע התנגדות לברית כזאת. אבל יותר קרוב, שהמלאכים האלה הם מלאכים חווניים, וכנראה צ"ל (על יסוד גירסת השבעים) „ומה יענו מלאכי גוים". מה יגידו ויבשרו מלאכי גוים ביום הישועה? „כי ה' יסד ציון" וגו'. השוה גם ליה, ב, להלן, ע' 226.

⁷⁸ בפרטים יש בקינה הרבה מן המעורפל, ויש בה גם שבוסים ועירוב-מסוקים. ט"ז, ה נשתרבו לכאן, ומקומו אחרי י"ד, כה (עיין למעלה, הערה 75). סוף ט"ז, ט הוא מוקשה. ואולי צ"ל: „ושאריחו אֶרְמָה"; כלומר: בפליטת מואב אשלח אריה, ואת שאריתו אכרית. זה מקביל לפתיחה: „מואב גרמה" (א). גם ט"ז, א הוא מוקשה. „כר" אין פירושו „צאן", וגם אין מקום לתקון „אשכר" (גרץ, Emendationes). ארץ מואב שדודה ותרבה, ופלימיה אינם יכולים לשלוח מתנות-פאר ל„מושל". וגם „מושל ארץ" אין לו פתרון. לכן גראה, ש„כר" (מן כרר) ענינו: רץ, שליח, עיין מל"ב י"א, ד, יט: „הכרים... הרצים". במ"ז, א יש לגרום: „שלחו קָרָם, שלחו קָצֶם מסלע מדברה" וגו'. כלומר: שלחו שליחים מן הסלעים, ששם נסתרם, דרך חמדבר לתר בת ציון. לפני מחבר י"ז מ"ח, כח היה נוסח אחר: כנראה, במקום „כרים" — „ערים", במקום „ושלארצמסלעם" — „ושכנו בערצי סלעים"; „בת ציון" לא נזכרה. אבל מן הכתוב הזה נראה, שיש ט"ז, ב הוא במקומו, ואין להעתיקו למקום אחר, כדעת קצת. זאת אומרת, שדבר השליחים כלול במסוקים ב—ד. למי זה יש לנסח במסוק ב במקום „והיה" — „הנה". „תהיינה" פירושו „הן" (ואולי צ"ל „תהיינה"). בנוסח של י"ז מ"ח, כח היה

כוש ומצרים

י"ח—כ' הם משא כוש ומצרים. הזכרת כוש ב"ח וכ' קובעת את שני הפרקים במסגרת היסטורית ברורה: במסגרת המאורעות משנת 714 ואילך. זמנו של כ' אף פורש במיוחד בכותרת: בשנת לכידת אשדוד. ולעומת זה לא נזכרה כוש ב"ט. והפרק הוא באמת סתום-רקע. נראה, שגם ב"ט השתמש ישעיהו בנבואה עתיקה, אלא שעבד אותה וטבע אותה במטבע שלו והסביר אותה כחלק מן התכנית האלהית המתגשמת והולכת (י"ט, יב, יג). הנבואה מבשרת פורענות למצרים: מהומה פנימית, חורב ורעב, חרדה ותמהון-לבב. אם המלך העז ב"ט, ד הוא ביסוד הראשוני של הנבואה מלך אשור, אין לדעת. על כבוש כוש-מצרים בידי מלך אשור (סרגון) מדובר בפירוש בכ', ובוה נתן ביאורו ההיסטורי של הנביא לכל המשא. צפיותיו האסכטולוגיות נתונות לנו ב"ח וב"ט, טז—כה. „מלאכים קלים“ (ודאי — מלאכים חזוניים) הוא „שולח“ אל הארץ הרחוקה אשר „מעבר לנהרי כוש“⁷⁹. בפי המלאכים בשורה ל„כל ישרי תבל ושכני ארץ“: כהנשא הנס, יראהו כולם, וכתקע השופר, כולם ישמעו. כל המתרחש הוא עצת אלהים, המביט על הנעשה עלי אדמות מ„מכוננו“. ובבוא הרגע יראו כולם את יד האלהים. ובעת ההיא, כשתוסד מלכות-האלהים החדשה, יובל שי גם מעם רחוק לה' צבאות אל הר ציון (י"ח, א—ז). אוניברסלית ביותר היא חתימת הנבואה על מצרים (י"ט, יח—כה). בה אנו מוצאים בטוי ברור ביותר לחזון בטול האלילות בעולם. אחרי תקופת הפורענות ישלח ה' מושיע למצרים, ואז יודע ה' למצרים — לא נאמר, איך תבוא הישועה ואיך יודע ה' למצרים, האל ירפא אותם ממגפה, והם ישובו אליו. מזבח יהיה לה' בארץ מצרים, ומצבה אצל גבולה לה'. המצרים יובחו וזכים לה'. מצרים עם אשור יעבדו יחד את ה', ישראל יהיה „שלישיה“ להם. אז יאמר ה': „ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור ונחלתי ישראל“ (כה). אין לנבואה זו שום דוגמא במקרא, כי בשום מקום לא נקרא עם נכרי „עמי“⁸⁰.

כתוב במקום „מעברות לארנון“ — „בעברי ארנון“. י"ט ט"ו, ו ואילך הם דברי המסור: מואב נא ולא יבקש עזרה, „לכן יליל מואב“ וגו'.

⁷⁹ הכוונת לארץ כוש עצמה. לפי בר' ב', יג גיחון סובב „את כל ארץ כוש“. הנביא מרמז לו את כוש כארץ חצויה עלידי נהרים (יש' י"ט, ב, ז). זאת אומרת, שכל הארץ היא מעבר לגיחון, וכל חלק מן הארץ הוא מעבר לנהר מסוים, וכולה נתונה איפוא בין נהרים. השוה גם צפ' ג', י.

⁸⁰ הנבואה היא כל כך מיוחדת במינה, שיונתן ורש"י פתרוה, דרך מדרש נועז,

בבל. שעיר. ערב. צור

עתיק הוא יסוד הנבואות שבפרק כ"א: המשאות על בבל, שעיר, ערב. במשאות אלה אין שום הסבר לפורענות הבאה על העמים. כבר אמרנו, שלפי צורתן הן, "מנטיות". רק על-ידי סדור הנבואות האלה בסדרת המשאות נתנה להן משמעות היסטורית ואסכולוגית קבועה: אשור יבצע את המעשים האלה. כ"א, טז—יז מסביר בסגנון ישעיני, שהנבואה על "קדר" עומדת להתקיים בקרוב. על-ידי זה גם היא נכללת במאורעות הזמן. פרק כ"ב נקבע כאן כדי לשים מקום לירושלים בס' המשאות⁸¹. משא צור (כ"ג) חותם את ספר המשאות. גם משא זה הוא קינה מעובדת, שבה נבא הנביא לחורבן צור וצידון בידי אשור. ה"קץ" שבעים שנה (טז—טז) הוא אולי מיסודה של הקינה העתיקה. הסיום (יח) רומז על בטול האלילות לעתיד לבוא (עיין למעלה, ע' 184).

בימי חזקיהו. אכזבה ותקה

בחזון אחרית-הימים של ישעיהו היה לאידיאה של התשובה והשארית ערך מרכזי. סערת-העמים התחוללה בשל פשעי האדם. העולם

בישראל דוקא: ברוך עמי ישראל, שהוצאתי מפצרים וכו'. ובין הפבארים החדשים יש שפותרים אותה על הגלויות שבאשור ובמצרים. וגם זה מדרש של מה בכך. עיין עקמויו הגועים של גינר, Urschrift, ע' 78. "ועבר מצרים את אשור" (כג) פירושו: יעבדו יחד את ה' (השוא פסוק יט). — דומה לנבואה זו היא רק הנבואה בוכ' ב', טו ("ונלוו גוים רבים אל ה'... והיו לי לעם"), אלא שלא נזכרו כאן עמים מסוימים. — פסוק יח קשה להלמו. כפי הנראה דמה לו הנביא, שעתידיה "שפת כנען" (עברית) גם היא להתפשט בארצות, כמו שדמה לו, שתהיה "מסלה" בין הארצות ושחעמים "יבאו" אלה באלה (כג). — הבטוי "עיר ההרם יאמר לאחת" אין לו פתרון. — הדמויים בים—כא הם מלפני ס' דברים: הבמה וגם המצבה אינן אסורות עדיין. לעתיד לבוא לא תהיה אדמת הגויים "אדמה מטאה". הגויים יובילו שי לציון, אבל הם יוכחו לה' גם בארצם. — את פסוק יט דרשו כבר הקדמונים על בית חוגיו שבמצרים (פלביוס, קדמוניות יג, ג', א—ב; מלחמות ז, י', ג; גמרא מנחות קט, ע"ב). ויש מן הפבארים החדשים, שחושבים את ית—יט להוספה מאוחרת הרומזת על בית חוגיו. אבל הסבר זה גם הוא אינו אלא דרש. הנביא אינו מדבר על בית אלא על מוצבה, ופלביוס כבר כותב במקום "מוצבה", "מקדש". מוסיף מאוחר לא היה כותב "מוצבה", וכל שכן שלא היה מוכיר "מצבה".

⁸¹ על זמן המשא ועל הקשר שבינו ובין הנבואה על שבנא עיין למעלה, ע' 171

והערות 20—21. ועיין עוד להלן, ע' 228—230.

האלילי המושחת יעלה באש. אבל עתידה השואה לצרף את ישראל, להשיב את „שאר יעקב“ אל אלהיו ולכוננו מחדש. ישראל של חזון העתיד יהיה עם של אכרים ורועים, החי חיי-תום באלהים. מפלת אשור לפני ציון תהיה לפני ציון זאת, החדשה, הצרופה, ציון של שבי פשע, ציון של הענוים. אולם המהפכה הדתית-המוסרית, שדרש הנביא, לא התחוללה. ציון החדשה לא קמה. חזקיהו עשה את „הישר בעיני ה'“ (מל"ב י"ח, ג). רוח של תשובה עבר על העם. במעמקי החיים התחילה אז אותה התסיסה הדתית, שהביאה לידי יחוד הפולחן ולידי יצירת ס' דברים. ימי חזקיהו היו ימים של תקונים דתיים (שם, ד ואילך). העם בקש להשיב מעליו את חרון אף האלהים על-ידי זקוק הפולחן מאבק אלילות. דרך זו הורתה הכהונה. היא הגתה את רעיון יחוד-הפולחן, גבשה אותו בס' דברים ובצעה אותו במשך הזמן. חזקיהו הצדיק הוא בעצם צדיקה של האמונה הכהנית והעממית. לישיעיהו הצעיר נצנצה פעם דמות חזקיהו בן-המלך בקלת-זוהר. אבל חזקיהו המלך לא יכול להגשים את האידיאל המוסרי הנאצל של הנביא. חזקיהו לא היה בכחו ליצור את מלכות הענוים, שראה הנביא בחזון. אבל הוא לא הלך בעצת הנביא גם בעיני המדינה. אחז נשא עיניו אל אשור, חזקיהו נשא עיניו אל מצרים ואל בעלי-הברית, שקשרו על אשור. ישעיהו דרש „השקט ובטחה“. אבל העם והמלך לא יכלו לשאת בהשקט את כובד עול השלטון האשורי, והם לא שמעו בקול הנביא. ישעיהו נבא פורענות. אבל בשום זמן לא נבא (כמיכה או כירמיהו ויחזקאל) חורבן לעיר. הוא עודד את אחז, הוא האמין בבטחון העיר בימי חזקיהו. דברים כאלה אהבו לשמוע; אמונה זו עשתה אותו „פופולרי“. אבל את התוך הדתי והמוסרי של נבואתו לא יכלו או לא רצו לתפוס. וזהו מטבע נבואותיו מימי חזקיהו: גם תקוה ואמונה גם ריב מר עם העם נושא תקותו.

משא גיא חזיון

בפרק כ"ב אנו רואים את הנביא עומד מול העם. העם הריאלי הופיע פתאום כמו שהוא לפני הנביא החולם, וההבדל בין המציאות ובין החזון הרעיש את נפשו. משלחת צבאית של סרגון עלתה על ירושלים לשם איום על חזקיהו, שהיה מעורב במרד הפלשתי. הופעת הגייס האשורי הטילה אימה חשכה על העיר. ההחל הקץ? ההגיע תורה של ירושלים אחרי שומרון? ישעיהו בטוח, שאין זה הקץ. את הופעת הגייס הוא רואה באספקלריה של החזון. אצבע אלהים הוא „יום מהומה ומבוסה ומבוכה“ זה, איום של אלהי המשפט, קריאת אלהים לעם, שישוב אליו. אבל העם

אינו רואה את הדברים כך. המשא מתאר תיאור חי את מאורעות הימים ההם, הכל — ממראה עיניו של הנביא. הגייס האשורי פגע בערי השדה, הפיל חללים ושבה שבויים. המוני פליטים, ביחוד מבין העשירים (ה"קצינים"), ברחו לאשר ברחו. השמועות הרעות האלה שומע הנביא בעיר. בודאי ראה גם חללים, שהובאו העירה. הגייס האשורי פועל מסביב לעיר. בגייס גדודי צבא-עזר מבני עמים שונים (עילם, שוע וכו'). העמקים מלאים רכב. פרשים מסתערים על השער. היהיה מצור? העיר אינה מוכנה למצור. ההתקפה גלתה את "מסך יהודה", נראתה חולשתה. בבהלה מבצעים השרים פעולות הכנה הכרחיות: נגשים לקבץ מים, לסתום פרצות. אבל העם מרגיש עוד מעט, שאין זה מצור ממש. המצב איום. האויב הגיע עד שער העיר, והוא יכול לשוב ולהופיע מחר. אבל בשעה זו סרה האימה. הגייס הלך. הפחד נהפך פתאום לשמחת-הוללות: "אכול ושתו, כי מחר נמות!". מתחיל "משתה בעת המגפה". העיר הומיה. המון חוגג עולה על הגגות. ועל זה חזרה הנביא לעם חזות קשה.

התוכחה מתחילה בתיאור השמחה על הגגות. מה השמחה הזאת? הבאה בשורת נצחון משדה הקרב? לא היה קרב. החללים האלה לא נפלו במלחמת גבורים. לא היתה מלחמה, היו רק "מהומה ומבוסה ומבוכה". הקצינים ברחו. מי שנפל בידי האשורים נהרג או נשבה⁸². הנביא אינו רוצה לשמוח עם העם. הוא ממרר בבכי על שוד בת עמו — על השוד, שכבר שהיה, ועל השוד, שעוד יהיה (א—ד). אחר-כך הוא סוקר את מאורעות ימי המהומה. אימה, חולשה, בהלה היו. רצו אל בית הנשק, בצרו את החומה, הכינו מים. אבל דבר אחד לא היה — תשובה לאלהים, שיעד יום

⁸² "חללי חרב" בפסוק ב פירושו: חללי מלחמה. בפסוק ג יש לגרוס: "כל קציניך (תנכבדים והעשירים, שיש להם אפשרות לברוח בשעת חירום) נדדו יחד, מקשת ברחו (השוח כ"א, מו), כל נמצאיך אסרו יחדו, קָרְתוּס אסרו". ברתוק היו אוסרים את חשבוים (עיין יחז' ו', כג; נחום ג', י; ועיין הקרי והכתיב בקה' י"ב, ו: ירחק-ירחק). השות ג' ק, Emendationes. אבל הוא קורא: "מרחוק ברחו... בנחשתים אסרו". בפסוק ה ואילך הנביא מתאר ומבאר מה שקרה. ה—ח אינם חזון לעתיד אלא תיאור מה שהתרחש. ה"מהומה" אינה כבוש העיר, אלא תחרדה והבהלה וגם ההרג והשוד בסביבת העיר, פסוק ו: "ברכב אדם פרשים" הוא מוקשה. בקצת כ"י הנוסח הוא "ופרשים". ואולי צ"ל: "אדם ברכב ופרשים". וזכר לדבר הוא ההמשך: "וקיר ערה מנן", שהרי קיר היא מולדת אדם. גרורי אדם השתתפו גם בכבוש ירושלים בימי נבוכדנצר (מליכ כ"ד, ב; יר' ל"ה, יא).

מהומה ומבוכה זה: „ולא הבטתם אל עֲשִׂיה, ויצרה מרחוק לא ראיתם” (יא). לישעיהו ברור, שירושלים לא תעמוד בפני אשור בכה בצוריה. ירושלים תנצל, מפני שבה עתידה להתבצע עצת אלהים על כל הגויים. אבל דוקא את עצת האלהים אין העם רואה. העם לא בכה, לא צעק לאלהים. אך הלך הגדוד, והנה הוללות פרועה: „אכול ושתו, כי מחר נמות!” הבעם כזה תתבצע עצת האלהים? על כל זה הנביא ממרר בבכי. ההוללות המופקרת הזאת לא תכופר להם עד מותם.

החלק השני של כ”ב (הדבר אל שבנא) קשור בלי ספק במאורעות הימים ההם. שבנא, הפקיד העליון במדינה, הצטיין, כנראה, במשתה ההוללות, והנביא פקד אותו בתוכחה קשה⁸³. מן החלק הזה של כ”ב רשאים אנו ללמוד, שהפרק אינו סכום פסימיסטי של כל פעולתו הנבואית ובטוי ל„שברון לבו”. שאלו היה הדבר כך, לא היה מעריך במדה כזו את עניני בית-דוד. ואמנם, גם בפסוק יד הוא נבא מיתה למתהוללים, אבל אינו נבא חורבן לעיר.

ריב הנביא עם בני דורו. שכורים ואנשי לצון

בפרקים כ”ח—כ”ט אין רקע היסטורי בולט. דומה הוא ילקוט-נבואות זה לפרקים ב’—ה’. התוכחה היא דתית-מוסרית ולא מדינית. שהילקוט הוא מזמן מאוחר, אנו למדים מן הכותרת כ”ח, א—ו ומן המעבר בפסוק ז: הנביא קוה, שאנשי יהודה יקחו מוסר מגורל אפרים, אבל תקותו נכזבה. מלבד זה מעידים שני הפרקים על מאבק-דברים ארוך ומיגע בין הנביא ובין בני דורו. גם החזון החדש על מפלת-הגוים לפני ירושלים בכ”ח, א—ח רומז על זמן מאוחר.

המוטיב היסודי של התוכחה הוא ישן: קלות ראש, הוללות, העדר-אמונה — זהו החטא, ועל חטא זה יבוא העונש. הנביא דורש אמת, משפט וצדקה. „זאת המנוחה: הניחו לעיף” (כ”ח, יב). הוא נלחם בעריצים, בלצים, במתנכלים למוכיח בשער, במטי דין צדיק (כ”ט, כ—כא). הוא נלחם לענוים ול„אבינוי אדם” (שם, יט). את השרים, שבנבואותיו הראשונות הוכיח אותם תוכחה חריפה כל-כך, אינו מזכיר כאן בפירוש. אבל הוא כולל אותם בלי ספק בתוכחתו. אין איש שם לב לתוכחת הנביא. שכורים הם אנשי יהודה כאחיהם בני אפרים. הכהן והנביא, הרואה והשופט — כולם שכורים, „בין

⁸³ עיין לסעלה, ע’ 171 והערה 21.

שגו, בשכר תעו" (כ"ח, ז) ⁸⁴. ירא-אלהים הוא "העם הזה", אבל — רק בפיו ובשפתיו", "מצות אנשים מלמדה" (כ"ט, יג). לכן אינו מאמין בדבריה הנביא באמת. בוטח הוא בחכמת חכמיו ובבינת נבניו (שם, יד). השכורים דעתם מבולעת, את דבר הנביא לא יבינו, ודומים הם לגמולי מחלב" המסתכלים בספר ורואים בו רק סבכי קוים או לאנשים השומעים לשון נכריה (כ"ח, ט—יג) ⁸⁵. "אנשי לצון", חכמי דברים ומושלי משלים, ש"העם הזה" אוהב להקשיב לדבריהם, מלגלגים על איומי הנביא. אלה

⁸⁴ בסוף כ"ח, ז צ"ל אולי: "שנו קראים, מקו קלילים".

⁸⁵ כ"י צו לצו צו לצו קו לקו קו לקו ועיר שם ועיר שם" הוא מן הפסוקים הסתומים ביותר. התקשו בהם גם המתרגמים הקדמונים. הסורי ותיאודוטיון תרגמו צו — צואה, וקו — קיא. זה מקביל ל"קיא צאה" בפסוק ח. ביאור זה קבל גיינר, Urschrift, ע' 411. וכן מקבל אותו מורטשיגר, דביר, ס' שני, ע' 67—68. אלא שלמי ביאור זה אין יא וביחוד יג עולים יפה. כי בין נאמר, שדבר ה' יהיה להם לצו ולקו, ובו יכשלו וילכדו. רובם של המבארים האחרונים תופסים את המלים צו לצו וגו' כחקוי של קולות: פפפום שכורים או להג של תינוקות או שנון שמות האותיות (צ' וק') בפי מלמד דרדקין וכיו"ב. אבל "ועיר שם" אין לו פתרון מתוך שום ביאור מסוג זה. וגם פסוק יג אינו נמשך יפה לפי הביאור הזה. נראה, שהפסוקים נחננו להבאר ביאור מספיק, אם נגיה, שהנביא מססן כאן לא קולות אלא אותיות של כנילה כתובה כפי שהן נראות בעיני תינוק או שכור הדומה לתינוק. פסוק מ הוא המשך הנבואה על השכורים, ובפסוק זה הנביא מדבר ולא העם: את מי יורה אלהים דעה ואת מי יבין שמועה? האם "גמולי מחלב" אלה — את השכורים הדומים לתינוקות? "דעה" היא דעת הספר (השוה כ"ט, יא—יב), מגילת הנבואות הכתובה, "שמועה" היא הנבואה שבעל-פה. ולחלן יש כאן שני דמויים: השכור הדומה לתינוק אינו מבין מיבן של האוהיות והמלים, שהוא רואה, ואינו מבין מיבן של המלים, שהוא שומע. בספר הוא רואה "צו לצו" וגו'. צו בפסוק זה קרוב בלי ספק ל"צוא" בסורית, שענינו זקוף, העמד. "צו" פירושו עמוד, קורה וקומה, "קו" — חוט גמול, מתוח. כאן במובן שרמוטי-אותיות זקופים ושכובים, צירופי הקוים של הכתב. "ועיר" פירושו יחד קננה, תג, קוצה של אות. השכור רואה במנילה הכתובה רק סבך של צוים וקוים וועירים (עמודים, קורות, תנים), אבל אינו מבין את צירופי האותיות והמלים ואינו יודע את משמעותם. וכשהוא שומע את דבר האלהים, הרי הוא כשומע "לעגי שפה" וקולות של לשון נכריה. ולוח מתאים ההמשך ביג: "והיה להם דבר ה' צו לצו... למען ילכו וכשלו אחור" וגו'. כלומר: בסבך של "קורות" ו"חבלים" "ויתרות" אלה יאחזו ויכשלו וישברו וכו'.

הם דוברי ה"חלקות" וחזוי ה"מהתלות", שנוכרו בל', י. אין פחד, הם אומרים, לא יקרה דבר. "כרתנו ברית את מות, ועם שאול עשינו חוזה... כי שמנו כזב מחסנו ובשקר נסתרנו" (שם, יד ואילך). ודאי אין בדברים אלה רמז לברית מדינית או לבטחון במסתרי כשפים⁸⁶. שניות של "מושלים" הן, המלמדים בחוג יושבי-קרנות, "חכמה" קלה וזולה של "אומץ לב" ובטחון בתעתועים ומרמה. בבעלי תורה זו חש הנביא את אויבי-האלהים האמתיים. הם המלמדים את העם לעשות, במחשך מעשיהם" (כ"ט, טו), לעשות תועבות בסתר ולהראות כיראי-אלהים בגלוי. הנביא מאמין בציון אחרת. בגלל אלה החוסים בשקר והעושים תועבות במחשך יבוא, "שום שוטף", ובעברו "יקח" אותם (כ"ח, יז—כב)⁸⁷. ובציון ייסד ה' "בחן". בנין חדש יבנה, משפט יהיה לו לקו, וצדקה למשקלת (טז—יז)⁸⁸. אז יבוא הקץ לעריץ וללץ. הענוים יוסיפו שמחה בה', "ואבינוי אדם בקדוש ישראל יגילו" (כ"ט, יט—כד).

⁸⁶ יש סבורים, שהברית עם מות ושאל רומח על הברית עם מצרים ואוסיר, אלהי השאול. אבל זה רחוק. בל'—ליא, ששם הנביא מדבר בפירוש על מצרים, אין הוא משתמש כלל במלים "ברית" או "חוזה". וכן אין כאן הכוונה לבטחון במעשים מניים, שהעלו ממצרים וכו'. אם היה בטחון כזה, הרי לא היה ענין ל"אנשי לצון". התוכחה גם מסיימת ב"אל תחלוצו" (כב). אין זה מתאים לא לברית מדינית ולא למניה. בל'—ליא אינו מוכיר לא מות ולא שאול וכו'.

⁸⁷ דמיוני בהחלם הוא הסברו של גרסס, Messias, ע' 106 ואילך, שהכוונה כאן לנביאי-השלום, שהנביא קורא להם באירוניה "אנשי לצון". נביאים אלה כאילו נבאו לאבדן הגוים במבול בשעת חורבן העולם, ומן המבול תנצל רק ירושלים וכו'. באמת אין בנבואה שום זכר לגוים. ו"השום השוטף" אינו סבול עולמי: זהו שטף עובר ונורף (יז—יט). השטף קשור ב"ברד" הסוחף את ה"מחסה" ואת ה"סתר" (יז). והו אותו "זרם ברד" ו"זרם מים כבירים שטפים", שבהם ישעיהו מאיים על שומרון (כ"ה, ב). הדמיו מצוי בס' ישעיה (עין ד', ו; כ"ה, ד; ל"ב, ב; השוה ח', ו—ה; ל', כח, ל). עונש השטף וההצלה מן השטף והמים הם מן הציורים הקבועים בפיוט המקראי. אלהים הוא מחסה לבושתים בו "בעמף עבר" (נחום א', ח). הוא משלח מים ויהפכו ארץ (איוב י"ב, מו). החסיד מתפלל, ששטף מים רבים לא יגיע אליו (תה' ל"ב, ו). עין תה' ס"ב, ח; ס"ט, ג, מו; יונה ב', ד. דמיו השטף העובר מקורו בשמפון הנחלים המתמלאים בארץ ישראל פתאום בימות הגשמים ומסכנים אדם ובהמה.

⁸⁸ בנוסח הכתוב כ"ה, מו יש קשיים. ואולי צ"ל: "אכן בָּתָן, מנת קָרָת (אז: קריח)... המאמין לא יבוש". אנו רגילים בכמוי "אכן בָּתָן", אבל הוא די מוזר. וגם מה

מלחמת הגויים על ירושלים

בילקוט זה של נבואות ישעיהו אנו מוצאים את הטופס הראשון לנבואות על מלחמת-הגויים בירושלים, שנעשו קבע בחזיונות המשיחיים: נבואת אריאל (כ"ט, א—ח)⁸⁹. נבואת אריאל נובעת מן הנבואה למפלת אשור על הרי ישראל, וביחוד — בעלותו למלחמה על ירושלים. בהתאם להלך-רוחו ההיסטורי-העולמי פותר ישעיהו כאן את חזון מדחמת אשור במלחמת המון גוים על אריאל-ירושלים הנצורה. מלחמת המון הגוים באריאל תהיה עונש על חטאיה. המון הגוים יהיו צבאו, שבט אפו של ה'. בפקודתו ישימו מצור על אריאל (ג: ו) חנניתי עליך וגו'. „תאניה ואניה“ תהיה בעיר. העיר תשח מעפר. אולם גוים אלה יהיו „המון עריצים“ (ה). העולם האלילי הוא שיקום על אריאל, שהיא עיר האלהים, למרות כל חטאותיה. ומפני זה יושיע אותה האלהים בשיא מצוקתה. ברעם וברעש, בסופה וסערה ולהב אש אוכלה יופיע אלהים וישמיד את המון העריצים הצובאים על הר ציון. זה יהא קצו של העולם האלילי.

עזרת מצרים. על הכח הצבאי. יעודו של ישראל

בפרקים ל', א—יט, כז—לג; ל"א, א—ט משתקפת מלחמתו של הנביא בפוליטיקה המצרית של חזקיהו בראשית ימי סנחריב. ישעיהו תוקף את הפוליטיקה „הריאלית“ של חזקיהו מתוך אמונתו האידיאליסטית. בקשת העזרה וה„חסות“ ממצרים הוא רואה קודם כל כמרי באלהים: „הוי, בנים סוררים“... (ל', א), „כי עם מרי הוא בנים כחשים“... (ט). מימות אחז ועד עתה בא שנוי. ישראל לא נשען עוד „על מכהו“, על אשור. אבל על „קדוש ישראל“ לא נשען גם עתה. עובדה היא, שישעיהו מגנה את הפוליטיקה המצרית של חזקיהו עוד יותר מאשר את הפוליטיקה האשורית של אחז. הפוליטיקה האשורית יכולה להתפס גם כהכרח בלבד. ואילו חזקיהו צפה לישועה ממצרים, הוא בקש „צל“, „חסות“. משפטו של ישעיהו על בקשת-חסות זו דומה למשפטו של הושע: מרי, כחש באלהים, „מלכות האלהים“ מבקשת „חסות“ בצל המלכות האלילית! בילקוט-נבואות זה אנו

מעם יש ל„יסר“ אבן? הקו והמשקל שלהן טעירים על יסוד בנין. האל יירה בציון אבן יסוד ואבן פנה לבחן וקריה, שיבנו בצדק ובמשפט. „יבוש“ הוא גירסת השבעים.
⁸⁹ נבואות אלו אינן דומות לנבואת גוג-מגוג של יחזקאל, כמעוות הרווחת. כי גוג ומוגג אינם עולים על ירושלים אלא על ארץ ישראל כולה. עיין למעלה, ע' 37—38, ולהלן בפרקים על יואל ויחזקאל.

מוצאים בפעם הראשונה בסי' ישעיה את התוכחה על הבטחון הצבאי: ל', טו-יח; ל"א, א-ג. גם תוכחה זו דומה לתוכחה ה' ש' ישעיה אינו מרחיק לכת כנביא הצפוני. אין הוא מכתים את הכח הצבאי בכלל כחטא. אין הוא תופס את הבטחון בכח צבאי כחטא היסטורי של ישראל. אבל הבטחון הזה של „מלכות האלהים“ בתשועה, שתבוא מסוסי המלכות האלילית, היא בעיניו חטא וירידה. עם אמונה ב„סוסים“ אין הוא יכול להשלים.

ישעיהו רואה את המציאות מתוך ערפלי-חזון. אבל בכל זאת הוא רואה בעין בהירה את חוסר-הסכויים של הפוליטיקה המצרית של חזקיהו. הוא מזהיר, שחסות מצרים תהיה „לכלמה“, „לא לעזר ולא להועיל“. רק לשוא הם שולחים מנחה אל „עם לא יועילו“ (ל', א-ז)⁹⁰. אלהים מצוה אותו לכתוב את תוכחתו המרה ואת נבואתו הקשה „על לוח“ ולחק אותן „על ספר“, למען תהיינה לעד בעם „ליום אחרון“ (ח). בקשת-החסות הזאת נובעת ממרים ומכחשם של ישראל ומסרובם לשמוע את תורת ה' בכלל. הם אינם רוצים בחזוי נכוחות. הם אוהבים נביאי „חלקות“ ו„מהתלות“ המשכיחים מלבם את דרך ה'. בחייהם הם בוטחים בעשק, ובפוליטיקה — בנלו (ט-יב). בטחון אחד הוא — בלא-אלהים⁹¹. ובגלל העון הזה יבוא שברם.

גם הושע גם ישעיהו מרגישים שניהם בבקשת ה„חסות“ (האשורית או המצרית) חטא כבד נגד הרוח, עלבונה של שכניה. אבל אצל הושע ההרגשה מתפרקת בשועת-טובע ובאנקות-יאוש. ואילו ישעיהו בורא לו

⁹⁰ ל' ה': „כל הבאיש“, צ"ל: כי הבילו ש' ו: „משא בהמות נגב“. „משא“ לא במובן נבואה אלא משא ממש (מטען), כמו שפירשו יונתן ורש"י. הנביא רואה במראה בהמות נגב (להלן: עירים, נמלים) עמוסות משא, הולכות בארץ צרה וצוקה וגו'. וההמשך: ישאו על כתף וגו'. ז: „רהב הם שבת“, כבר תקנו באפנים שונים (רהב הקשבת, רְהֶבָה קְשֶׁבָה, ועוד). ואולי צ"ל: „רהב לָקֶם בְּשֶׁחַת“. כלומר: בהמחן ברהב-מצרים יהיה להם לבשת. השוה נ: „והיה לכם מעוז פרעה לבשה“; ה: „כי לבשת“...
⁹¹ ל' יב: „ותבטחו בעשק וגללו“. רבים מן הסבארים מתקנים: „בעשק וגללו“, והכוונה לנביאי השקר או לדיפלומטים הנפתלים, כי „עשק“ — סה מיבו כאן? אבל במזיו של ישעיהו תלוי בלי ספק בדברי-ההכחמה של המזמור: „אל תבטחו בעשק ובנלו“ (תה' ס"ב, י). ובאמת, כשהוא מוכיר למעלה מזה מרי ב„תורת ה'“ וסמיה מני „דרך“ ו„ארת“, כוונתו לקלקלה מוסרית בכלל, ולזה מתאים יפה „עשק“. ואפשר, ששנה „נול“ ל„נלו“, כדי לרמוז על החככים הפוליטיים.

מתוך ההרגשה ההיא עולם פלאים של חזון-לב. כי לישיעיהו יש מה שאין להושע: „נקודה ארכימדית“ מוצקה — בטחון-עד בירושלים ובבית-דוד. ועוד: בישיעיהו פועלת האינטואיציה החדשה, שלישראל יש יעוד עולמי. האידיאה, שנתגלתה בישראל, כח בה לכבוש עולם. ה' אחד — זהו יסוד של „מלכות עולם“; אמנם — מלכות עולם בספירה שונה מזו של מלכות אשור. לא לשוא גלה אלהים את שמו בישראל. מפני זה מאמין ישיעיהו, שתהיה „פליטה“, תהיה בהכרח. ההיסטוריה אמתה את האינטואיציה הזאת. ומפני זה הרגיש עלבון בבקשת „חסות“ לישראל בסוסי פרעה. איך יתגשם יעודו של ישראל להודיע את שם האחד בכל העמים בעזרת סוסים אלה? ואם זהו המשען האחרון, מה תקוה לישראל?

ולפיכך מנצח לפניו גם בימי סנחריב חזון-נעוריו: לפני ירושלים ישבר העולם האילי כולו, גם אשור גם מצרים גם אותו ישראל, שבטח בהם (ל', כז—ל"א יט). הוא מתנגד לבקשת משען במצרים, מפני שהוא חושב, שהאל הקים את אשור והשליחו בעולם, ו„אין עצה לנגד ה'“. ישראל והעולם לא יגאלו על-ידי ברית צבאית „אלילית“. כמו בימי נעוריו, הוא קורא גם עתה: „בשובה ונחת תושעון, בהשקט ובבטחה תהיה גבורתכם“ (ל', טו). רק בתשובה המוסרית ובצפיה לאלהים הוא רואה את הגאולה, ורק בבריאת מלכות דתית-מוסרית זו הוא רואה את יעודו של ישראל — את מלכות עולם שלו. אולם הקץ הריאלי של העולם האילי יבוא בידי אלהים. עד אז על ישראל להתבצר ברוח. על קצו של אשור הוא מתנבא עתה בסגנון נבואת-אריאל. לא אשור לבדו יעלה על ירושלים למלחמה: עמים יבואו עמו. האל יניף „גוים בנפת שוא“ וישים „רסן מתעה על לחיי עמים“ (ל', כח). מצרים תבוא לעזרת ירושלים, כנראה (ל"א, א—ג). אבל כולם יכלו יחד. אשור ועוזריו יעלו באש. ירושלים לא תפול בידו (ל', כז—לג; ל"א, ד—ט). אז יבוא הקץ לחטא ולעבודת אלילים (ל"א, ו—ז). העיר הניצולה תשיר שיר לאלהים „כליל התקדש חג“ ו„שמחת לבב“ יהיה לה כשמחת העולים להר ה' (ל', כט).

עליית סנחריב על ירושלים

בימי-המבחן הקשים של עליית סנחריב על ירושלים עמדו זה מול זה האידיאליזמוס הדתי-המוסרי של ישיעיהו והפוליטיקה הריאלית של חזקיהו. דברי נבואתו של ישיעיהו בימים ההם נתונים במסגרת ספורית מאוחרת. אבל יש להניח, שהספור משקף בדרך כלל את הקורות בנאמנות. משהופיע סנחריב ביהודה, נתגלה מיד כשלונה של הפוליטיקה הריאלית.

בעלי הברית לא יכלו לעמוד בפני סנחריב. מצרים הכניבה. חזקיהו שולח שוחד כבד לסנחריב. וכן הוא שולח אליו לאמור: „חטאתי, שוב מעלי, את אשר נתת עלי אשא“ (מל"ב י"ח, יד—טז). רבשקה דורש כניעה ופתיחת השערים. מבוכה ויאוש. המלך והשרים וזקני הכהנים קורעים בגדיהם ומתכסים בשקים. המלך עולה אל בית ה' להתפלל. מן הספור יוצא, שסוף סוף גם המלך והשרים לא היה להם משען-אמת אחר מאשר האמונה באלהי ישראל. בימי מבוכה וחרדה אלה מתרוממת דמותו הענקית של ישעיהו. ישעיהו אינו דורש כניעה, כירמיהו בימי עליית בבל. אדרבה, הוא דורש מרי! יש להנחית, שבישי' ל"ז, כא—לב, לה נמסרו לנו דבריו של ישעיהו כמו שהם. בעיר המבוהלה והמיואשת אחד הוא הנביא העומד איתן באמונתו. רק איש כמוהו יכול היה לומר בתוך החרדה הזאת את המלים האלה: „בזה לך, לעגה לך בתולת בת ציון, אחריך ראש הניעה בת ירושלים! את מי חרפת וגדפת... ותשא מרום עיניך? אל קדוש ישראל?..." (שם, כב ואילך). אחרי כבוש דן, מנשה, אפרים ושומרון, אחרי כבוש ערי יהודה ואחרי כניעת חזקיהו, אחרי הדברת כל ממלכות העולם, קמה רוח ביסעיהו לשלוח דבר-אלהים בסנחריב לאמור: „בזה לך, לעגה לך בתולת בת ציון!..." רגע כזה של עז-רוח עליון הוא מן הרגעים ההיסטוריים הגדולים, שרשומם נחרת בעמקי הלבבות. נבואתו של ישעיהו כללה בכל אופן את ההבטחה, שסנחריב לא יכבוש את העיר. וזה הכריע. חזקיהו לא פתח. בשעה הגורלית נצחה איפוא סוף סוף אמונתו העמוקה של הנביא, והיא שנתנה כח במלך ובשריו להחזיק מעמד.

דמדומי חזון בערוב היום

הפרקים כ"ד—כ"ז, ל', יט—כו; ל"ב—ל"ג נוצרו, כנראה, אחרי עבור הסערה של 701, כשצלם-הבלהות האשורי נעלם רגע מן האופק. מה היה מצב-רוחו של הנביא באותם הימים, אחרי יותר מארבעים שנה של מלחמה וחזון? ודאי לא יאוש ושברון-לב, כמו שמדמים רבים. לא אדיר-אמונה כיסעיהו יבוא לידי יאוש. אמנם, אין ספק, שאת חזונותיו ארג על מסכת קורות זמנו. נושאי נבואתו היו ציון ואשור שבימיו. פעם נצנצה לו דמות חזקיהו הצעיר בהלת תקות העתיד. הוא וילדיו היו „אותות“ למתרגש לבוא. הנביא צפה בלי הרף להופעת המלכות החדשה. ובכל זאת אין לתפוס דבר זה תפיסה ריאליסטית יותר מדי. אין ספק, שהחזון היה לישעיהו ולשאר נביאי-האמת „אמת משל“. ישעיהו היה לא רק משורר אלא גם חוזה אכסטי. דברים נגלו לו „בחזקת היד“ (ח', יא). הוא

ראה מראות ושמע קולות. בת-שירתו היתה כלי לשפץ עליון. ומתוך אמונתו זו התיחס לדברי-חזונו כשאר מאמינים: בקש למצוא בהם את המציאות, אבל לא חדל להאמין בהם, גם אם לא מצא. אמונה זו שמרה אותם באוצר-קדשה של האומה. תגלת-פלאסר, שלמנאסר, סרגון, סנחריב — כולם יכלו להיות „מלך אשור“, שהתבוסה על הרי ישראל נכונה לו. חזקיהו יכול היה להיות „שר שלום“. המציאות היתה אחרת. אבל זהו כבשונו של עולם. אולם אין ספק, שהדרמה האלהית הגדולה בוא תבוא, היא מוכרחת לבוא. זה היה יסוד מוסד לישעיהו ולשומעי לקחו.

אולם אין זאת אומרת, שסערות הזמן עברו על הנביא מבלי לגרום לו כלות-נפש ודאבון-לב. כבר בנבואותיו הראשונות הוא נאנק: „וחכיתי לה המסתיר פניו מבית יעקב וקויתי לו“ (ח, יז). עבר תגלת פלאסר, עבר שלמנאסר, עבר סרגון, והנה זה בא סנחריב. ממלכות ישראל נשרו אברים אברים. נראה, כאילו ימי החסד עברו לבלי שוב. ציון נותרה „כסכה בכרם, כמלונה במקשה“. הארץ נרמסה במגף האשורי. מלכות הרשעה גדלה ועצמה לאין שיעור. היא עמדה עתה להסתער על מצרים. יותר מזה: מלך אשור הנה „הרים קול“ על „קדוש ישראל“! שני העולמות התנגשו. ציון לא נכבשה. אבל המלכות האלילית לא נשברה. וגם מלכות הרשעה שבלב לא נשברה. צדק, משפט, ענוה, חיי תום ופשטות, שלום, דעת אלהים בגויים — כל אלה היו אידיאלים של הנביא ושומעי לקחו. אבל העולם כולו היה „אשורי“, אלילי, מרושע במעמקיו. וכשהנביא רואה את „גיא חזיון“ כמו שהוא, הוא ממרר בבכי וממאן להנחם (כ"ב, ד). לא יאוש — אבל תהייה, כלות-נפש, רחשי תפלה, מצאו להם מבע בפרקיו האחרונים. ועם זה — אמונה מוצקה ותקות-עד. את חזון-נעוריו הוא רואה עתה ראה חדשה: בערפל דמדומי ערב-יומו.

הנבואות האחרונות של ישעיהו דומות לנבואותיו הראשונות (ב'—ר'): אין בהן מטבע פוליטי נכר. אין הן קשורות במאורעות מדיניים מסוימים, ולא נזכרו בהן כמעט שמות עמים וארצות. מצע הילקוט ל"ב—ל"ג הוא לאומי, מצע כ"ד—כ"ז — עולמי.

חזונות לאומיים

בל"ב—ל"ג אפשר להבחין חמש נבואות הנכרות על-פי הכותרות⁹². המוטיבים של הנבואות האלה הן ביחוד אותם, שמצינו בנבואות מימי

⁹² ל"ב, א: חן; ט: ...שמענה... האונה; ל"ג, א: הוי; ז: הן; יג: שמעו.

אחז: הארץ תהיה שממה, תרבות העיר תחרב, ישאר עם של אכרים ורועים, ימלוך מלך השלום. אשור לא נזכר בשם כלל. אבל מוצאים אנו כאן את המוטיב של מלחמת העמים על ציון, בסגנון נבואת-אריאל. ל"ב, א—ח היא נבואה על מלך-הצדק שלעתיד לבוא. הנביא משתמש כאן בפתגמים מספרות המלך. המלך ימלך לצדק, ושריו ישרו למשפט. הם יגנו על החלש, ירבו דעת בארץ, יפקדו על הנבל, ירימו את הנדיב וכו' ⁹³. — ל"ב, ט—כ היא נבואה על הפורענות והישועה. בצורת תבוא על הארץ, שדי החמד והגפנים הפוריות תהיינה שממה, הארץ תמלא יללה ומספר, בערים יעלה קוץ ושמיר, הארמונות יהיו עזובים, המגדלים—משכן עדרים. אחרי כן תערה על ישראל „רוח ממרום“. הארץ תשוב ותפרח. אבל היא תהיה ארץ של זורעים ומגדלי צאן ובקר. בארץ יהיה שלום, משפט וצדקה „עד עולם“. — ל"ג, א—יב הן נבואות על מלחמת העמים בציון ועל מפלתם. בל"ג, א נרמז אשור: הוא ה„שודד“ וה„בוגד“, שיהיה קרבן השוד והבגד. פסוק ב הוא תפלה נבואית לישועה בעת מלחמת העמים. ולהלן: אלהים יקום וינפץ את הגויים, שללם יאסף, ציון תמלא משפט וצדקה, אמונה וחכמה ויראת ה' ⁹⁴. בפסוקים ז—ח מתוארת המצוקה האחרונה בצבעים אוניברסליים מעין הצבעים שבפרק כ"ד ⁹⁵. צרה תבוא על העולם, ערים תהיינה לחורבן, לא יהיו עוברי אורח. ארץ ישראל תהיה לשמה. אז יקום אלהים על העמים (הצרים על ציון) וישמידם, ומזימתם תופר. — ל"ג, יג—כד הוא תיאור משפט הרשעים בציון (בסגנון הספרות

⁹³ בל"ב, א—ב צ"ל: „וְשָׁרִים לְמִשְׁפַּח יִשְׂרָאֵל, וְהָיָה לְאִישׁ וְגו'. לְמַלִּיצָה הַשּׁוֹה כ"ה, ה; ד', ו.

⁹⁴ בל"ג, ב צ"ל: „הִיָּה זִלְעָנוּ“. פסוק ו אינו מתישב יפה, וכנראה צ"ל: „וְהָיָה (או: והייתה) אֲמוֹנָה עֲתִידָה, חֶסֶן — יְשׁוּעָה, חֲכָמָה וְדַעַת, יִרְאָה ה' הִיא אֲוֶרְךָ“. „עֲתִידָה“ ענינו אוצר, תשועה יש' יי, יג; משי' כ"ד, כו. ובהמשך: חסן (אוצר)... אוצרך. ושיעור הכתוב: אמונה, ישועה, חכמה, דעת ויראת ה' תחייגה אוצרך. המתנות הן ממין אותן חמתנות, שזכרו בייא, א ואילך.

⁹⁵ בל"ג, ז צ"ל: „הֵן עֲרָאִים צַעְקוּ חֲצָה, מֵלֹאכִי קְרוֹם מֵר יִכְיֹון“. כלומר: על גורל העולם יבכו גם המלאכים. דמיו זה אינו מוזר ואינו פאזר. על בכי מלאכים עיין הושע י"ב, ה. על רגתם: איוב ל"ח, ז ועוד. על השתתפות הכוכבים במלחמה: שופ' ה', כ. על עונש „צבא המרום“: יש' כ"ד, כא. הדמיו על לקוי השמש, הירח, הכוכבים, השמים וכו' כחלק מן הפורענות הבאות על האדם סצוי הוא בכל הספרות המקראית. עיין למעלה, הערה 39.

המזמורית⁹⁶). תיאור המלך, הבטחון והאושר של ציון שלעתיד לבוא. מנצנצת כאן אותה האידאיה של סליחת-עוונות אסכטולוגית (כד: העם הישב בה נשא עון), שהביע מיכה, בן דורו של ישעיהו. לילקוט-נבואות זה שייכת גם הנבואה בל', יט—כו הקרובה בלשונה ובעניניה ביחוד לל"ג, יג—כד⁹⁷. אלהים ישכון בקרב עמו אשר בציון, יורה אותו את הדרך הטוב, בעבודת אלילים לא יטמא עוד. העם יהיה עם של אכרים ורועי צאן. האל יברך את היבול ואת העדר. גם אור מאורות השמים יגדל בימים ההם, כשהאל ירפא את שבר עמו אחרי מפלת העמים—ביום הרג רב, בנפל מגדלים⁹⁸.

חזונות עולמיים. הריגת לויתן-נחש-תנין. קבוצ גלויות

רקע ילקוט-הנבואות כ"ד—כ"ז הוא עולמי, כרקע ב'; י, ה—טו; ס' המשאות; כ"ט, א—ח, ועוד. בילקוט זה יש להבחין חמש נבואות, שאף הן רובן מורכבות, ולהבחין אותן אפשר באמת כמעט רק על-פי תכנן וסוגן הספרותי⁹⁹.

⁹⁶ השוה יש' ל"ג, יד—טו עם תהי' מ"ו, א—ה; כ"ד, ג—ד.
⁹⁷ ל', כ: לחם... ומים (ל"ג, טו); שם: עיניך ראות (ל"ג, יו, כ: ...עיניך תראינה). כ—כא: האל הוא מורה הדרך (ל"ג, כב: האל הוא שופט ומחוקק וכו').
 כה: על ההרים יהיו יבלי מים (ל"ג, כא: בחר ציון יהיו נהרים ויאורים).
⁹⁸ מזור בנבואה זו הוא הבטוי "לחם צר ומים לחץ" (כ), שאינו מהאים למפגע הנבואה כולה ושסותר גם לל"ג, טו. יש לשער, שנפל כאן איזה שבוש.
⁹⁹ (1) כ"ד, א—מ"ו. "צבי לצדיק" הוא סיומה של הנבואה. (2) מ"ב—כג. "ואמר" אינו מסמן את מענה הנביא ל"שמענו", אלא הוא פתיחה של נבואה חדשה, עיין מיכה ג', א. פתיחה כזו אינה מצויה, ומכאן באה חלוקה לא נכונה של הפסוקים.
 (3) כ"ה א—כ"ו, ו. הנבואה מורכבת מארבעה קטעים הנכרים על-פי הפתיחות: כ"ה, א: ה' אלהי; ו: ועשה; ט: ואמר; כ"ו, א: ביום ההוא. אבל ארבעת הקטעים מצטרפים לנבואה אחת הארוגה מופור, חזון, משל-חכמה. חזם שני עובר בה: קריה בצורה, קרית עריצים, משגב, קריה נשגבה השח האל, השפיל, הניע עד עפר, והיה מעון לדלים ולאכזרנים. (4) כ"ו, ז—ט: תפלה. (5) כ"ו, כ—כא; כ"ו, א, יב—יג: חזון. — הפסוקים כ"ו, ב—יא נשתרבו לכאן מהמשך אחר. ב—ח הם כולם מוקשים וכמעט בלתי מובנים. ט—יא קרובים לל', יח, כב; ל"ב, יג—יד. — לינדבלום, Jes.

שתי הנבואות הראשונות (כ"ד, א—ט"ז, טז—כג) מתארות את השואה, שעתידה לבוא על העולם לפני יסוד המלכות החדשה בציון. "הארץ" בנבואות אלה (ובכ"ד—כ"ז בכלל) היא לא ארץ-ישראל אלא העולם. בכ"ד—כ"ז לא נזכר חטאם של ישראל בכלל (מלבד כ"ז, ט, שקבוע בנבואה, שכנראה מקומה בילקוט אחר). האידיאה השלטת בפרקים אלה היא האידיאה העתיקה, שהאל שופט את העמים על פשעיהם המוסריים. השואה תבוא, מפני שהעולם הוא כבד פשע (כ"ד, כ). הארץ חנפה תחת יושביה, כי העמים הפרו "ברית עולם" (כ"ד, ה) — את החוק המוסרי הקדמון, שהוטל על האדם מבראשית. הארץ מלאה בגד (כ"ד, טז), עריצות (כ"ה, ג—ה), מות ודמעה (כ"ה, ח) ורצח (כ"ו, כא). על פשעים אלה תשלח מהומה ובצורת ומגפה בעולם. אבל ואנחה ירדו על יושבי הארץ, תערב כל שמחה. "קרית תהו" תשבר (פסוק י). אין זו עיר מסוימת, לא ירושלים ולא צור או צידון או קרת-חדשת או בבל, כנחשי המנחשים. זו היא עיר חזונית — סמל ערי העריצים בכלל. בכל הרחובות בערי העולם תהיה צוחה, בכל עיר — שמה (יא—יב). תשא רק שארית מכל הגוים (יג). זהו רעיון השארית של ישעיהו בדמותו האוניברסלית. ישארו "חסידי אומות העולם", אלה אשר יכירו באלהי ישראל. הם יכבדו "באיי הים" את שם אלהי ישראל, ומכנף הארץ ישמע השיר: צבי לצדיק! (יד—טז).

החזון השני (טז—כג) מקביל לראשון ומשלימו. הפורענות מתוארת כאן בצבעים קוסמיים. על הבגד הממלא ארץ תבוא השואה: פחד ופחת ופח, "ארבת ממרום" יפתחו (מוטיב המבול: בר' ז, יא), הארץ תרעש ותתמוטט. האלהים יפקוד על "צבא המרום": החמה והלבנה ילקו. מלכי האדמה יאספו, "אסיר אל בור". אז תתגלה מלכות האלהים בהר ציון.

הקומפוזיציה הנבואית כ"ה, א—כ"ו, ו יש בה רקע היסטורי מסויים, אם גם מעורפל ומדומדם. היא פותחת בשיר-שלעתידי-לבוא של החווה. אם בכ"ד מופיע עולם אחד כבד פשע ורב סבל, ואם שם פילוגו רק נרמז בפסוקים המזכירים את "אלהי ישראל" (יד—טו) ואת ציון (כג), הרי בכ"ה—כ"ז מופיעים שני עולמות: גוים עריצים (העולם האילילי) וגוי צדיק, דל ואביון (ישראל). מתוך הערפל המדומדם נראה לנו חזון שעשועיו של ישעיהו: הישועה תבוא עם תבוסת האלילות בהר ציון. אחרי הקץ יושר שיר תודה לאלהים אשר הקים דברו והשלים עצתו באמונה. כי האל

Apokalypse, ע' 19, 23, הרניש, שבפסוק ט"ז מתחילה נבואה חדשה. אלא שנימוקיו אינם נכונים. את המלה "ואמר" הוא טוחק.

החריב את עריהם הבצורות ואת ארמנותיהם של הגויים העריצים. ואילו לדל ולאביון (לישראל בציון) היה מחסה בצר לו. על כן נודע שמו בגויים ועל כן יכבדוהו וייראוהו (כ"ה, א—ה) ¹⁰⁰. להלן הוא מתאר את משתה השמחה של כל הגוים „בהר הזה“. אלהים יסיר את „הלוט“ ואת „המסכה“ מעל פני כל הגוים. בסמל הנפלא הזה מסמל ישעיהו — ומי האיש, שהיה יכול לעשות זאת מלבדו? — את האידאיה החדשה, שהיתה קורנת לפניו כל הימים: עתיד האלהים להשיב אליו את כל העמים. לפי האמונה העתיקה העלים האל את עצמו מעיני הגויים. האל מכלכל ושופט אותם, אבל לא פקח את עיניהם לראות את כבודו. בלוט הליט פניהם, ומסכה נסך עליהם. וזהו מבע חזונו החדש של ישעיהו: יבוא יום, והאל יסיר את הלוט ויגלה עיני כל הגוים. אז תכלה האלימות, ותסוף העריצות, ולא תהיה עוד מלחמה בין עם לעם. הרגרב („המות“: פסוק ח) לא יהיה עוד, הדמעה תמחה מעל כל פנים. ואז ידעו העמים גם את ישראל ותעודתו בגוים: „וחרפת עמו יסיר מעל כל הארץ“ (ו—ח). — כ"ה, ט—כ"ו, ו הן נריצציות של המוטיבים האלה.

במזמור האסכטולוגי כ"ה, ז—יט הנביא מביע את כלות-נפשו להופעת אלהי המשפט. המזמור הוא המית לב נרגש מאד, רגש רודף רגש, תפלה רודפת תפלה. הנביא מקוה לאלהים, בלילות הוא מתפלל אליו, מתאוה הוא להופעת משפטו, כי רק אז ילמדו יושבי תבל צדק, ורק אז יראו את גאות ה'. ארך הזמן, נמשך שלטון הרשעה, והעינים כלות לישועת אלהים. אל המוטיב המוסרי-הדתי נלוו מוטיב לאומי: „בעלנו אדנים זולתך, לבד בך נזכיר שמך!“ (יג). לשוא היתה הצפיה, לשוא הנאמנות והסבל. „הרינו, חלנו, כמו ילדנו רוח! ישועת בל נעשה ארץ“... (יח) ¹⁰¹. המזמור מסתיים בתפלה לאל, שיחיה את מתיו, שיעיר וירנין „שכני עפר“, שיעלה בטל אורותיו רפאים מן הארץ (יט); זאת אומרת, שיחיש לישראל את ישועתו ויוציאם מאפלת צלמות לאור גדול (עיין למעלה, ע' 191—192). הנבואה האחרונה חותמת את הילקוט בארבעה חזונות-אחרית נהדריב

¹⁰⁰ בכ"ה, ב צ"ל: „כי שמת עיר לנל... ארמון זרים קצ"י וגו' (השוה י"א, א). חלוקת הפסוקים ד—ה אינה מדויקת, כנראה. המלים: „כי רוח עריצים כורם קיר, כחרב בציון“ הן פסוק בפני עצמן. בפסוק ח אולי צ"ל: „זרם“ (במקום „זרים“), „תענה“ (במקום „יענה“); שאון זרם תכניע, חרב (תכניע) בצל עב, זמיר עריצים הענה.

¹⁰¹ סוף פסוק יח צ"ל: „לכל יכלו (או: יבלו) ישבי חבל“.

ונמרצים. הם כמין מענה על הערגון והתלונה והתפלה של המזמור. הנביא מבשר, שעוד מעט יופיע האל „לפקוד את עון ישב הארץ עליו“. ישראל הוא כאן, כבכל הילקוט, דמות מאוצלת, עם עני ודל, גוי צדיק, עצת הנביא לישראל היא, שיבוא בחדריו ויסגור דלתו בעדו עד יעבר זעם (כ"ו, כ—כא). את העולם האלילי הוא מדמה לו כים סוער מעלה גלים זידונים ההומה מסביב להר ציון ומסתער עליו להציפו. בשוא הגלים יופיע אלהי המשפט והישועה. הנביא משתמש בדמוי האגדי-הפיוטי העתיק על מלחמת אלהים ברהבתנין בימי בראשית. אז הסתערו מפלצות-הים על בריאת האלהים להשחיתו, והאל עשה בהן שפטים בחרבו, הרג בהן והכניע אותן. כך יהיה גם באחרית-הימים. כבר אמרנו, שהנביא מתכוון אולי גם להריגת המפלצות ממש. אבל בכל אופן יש למלחמה זו משמעות סמלית: אלהים יפקוד על כל כחות הזדון שבים האלילי אשר יסער מסביב להר ציון, יהרג את לויטן נחש ברה, לויטן נחש עקלתון ואת התנין. אין אלו סמלי שלש מלכויות מסוימות בכלל ולא סמלי מלכויות מתחלפות בפרט. לויטן, נחש, תנין הם כולם חיות השוכנות בים, ואף-על-פי שנוכרו שלש, הכוונה למפלצות-הים בכלל. הם העמים-התנינים, הגדולים עם הקטנים. כל נושאי העריצות האלילית מסומלים בסמלים אלה. על כולם יפקוד האל כדי להציל את „עולמו“—את הר-ציון, מקום מלכותו החדשה. אחרי כן יקבץ האלהים את פזורי ישראל מן הנהר עד נחל מצרים. בשופר גדול יתקע, ואז יבואו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים להשתחוות לה, „בהר הקדש בירושלים“ (כ"ו, יב—יג). ישעיהו הוא הראשון המשתמש בדמוי תקיעת שופר במובן אסכולוגי (י"ח, ג; כ"ו, יג). זהו סמל בשורת-הגאולה הלאומית-העולמית.

ר ש ר ש ים . י ש ע י ה ו ה א מ ו נ ה ה ע מ מ י ת

ישעיהו הוא שר השירה ומלך החזון. אבל שרשי שירתו וחזונו, כשרשי שירתם וחזונם של שאר הנביאים, נעוצים ביצירה הישראלית, שקדמה לו. את מסד עולמו החזוני לקח מן האמונה העממית, ומליצה נחל מן המשוררים והמושלים והנביאים, שהיו לפניו. שיא כזה של שירה לא יתכן בלי „השכלה ספרותית“. רשמיה של „ההשכלה הספרותית“ נכרים היטב בנבואות ישעיהו.

את אידיאות-היסוד של אמונתו נחל מבית עמו. רעיון-היחוד מורשה הוא לו. ה', אלהי ישראל, הוא אלהי העולם, ואין עוד מלבדו. הוא נתגלה רק לישראל. הגוים אינם נענשים על האלילות. ברית-עולם מוסרית כרותה

לכל הגויים. האל הוא שופט כל הארץ. אידיאות אלה קבל מן האמונה העתיקה. יש בנבואות ישעיהו גם רמזים לכמה מאגדות ימי בראשית: ביש' ב' יש רמו (אם גם לא מפורש) לאגדת מגדל בבל (בר' י"א). בכ"ד, יח יש רמו לאגדת המבול (בר' ז', יא; ח', ב). בא', ט; י; ג', ט; י"ג, יט נזכרה אגדת סדום. (הבטוי "כבד עון", א', ד, "וכבד... פשעה", כ"ד, כ, יש לו מקביל רק בבר' י"ח, כ). ב"א, ו—ח מנצנצת אגדת גן-עדן. שלפיה לא היתה בראשית-הימים "איבה" בעולם החי. ב"ג, יב נזכרה אגדה קדומה על נפילת הליל בן שחר מן השמים. שם, יג נזכרו "הר מועד", "ירכתי צפון". בכ"ז, א נזכרה האגדה על המלחמה עם לויתן ותנין. בזה הגענו עד השירה הכנענית-העברית העתיקה.

ישעיהו, כשאר סופרי המקרא, כבר אינו מכיר את האלילות ההיסטוריות, המיתולוגיות. אין הוא מזכיר כלל את האמונה באלים. את הליל בן שחר ואת לויתן-תנין הוא מכיר מן השירה העברית, שזכר מוצאה העתיק נשתקע זה כבר. את האלילות הוא תופס כפטישיזמוס: כעבודת אלילי כסף וזהב, כהשתחוויה למעשה ידיים. ועם זה הוא יודע את מהות האלילות ידיעה אינטואיטיבית, כשאר סופרי המקרא. הוא רואה את מהותה המגית: את האלהת החומר וכחותיו הכוללת גם את האלהת הרע והחטא, את האלהת האדם וכחו וחכמתו. ישעיהו חי ויוצר בעולם-הסמלים המונותאיסטי של עם ישראל. מן האמונה העממית הוא נחל לא רק את האידיאות על האל והעולם אלא גם, כמובן, את האידיאות על האל וישראל. ישראל הוא עם נבחר, "כרם ה' צבאות". את ישראל העלה ה' ממצרים, בו נתגלה חסדו, לו נתן תורה. ישראל הוא עם הנבואה. ישעיהו הוא חוזה ונביא, באשר הוא מן הנביאים-השליחים הנשלחים לישראל בכל דור, לפי האמונה העממית. הוא פועל רק בישראל. הוא נבא גם על הגויים, אבל הוא נשלח רק לישראל. הוא עושה מעשי-אותות דרמטיים (נותן שמות סמליים לילדיו, הולך ערום ויחף) כמנהגם של נביאים אחרים בישראל. מן הדת העממית קבל את האמונה בקדושת ציון ובית המקדש וכן את האמונה ביעודו של בית-דוד.

מן האמונה העממית קבל ישעיהו את חלוקת העולם לשתי רשויות מוסריות המקבילה לחלוקתו לשתי רשויות דתיות: ישראל והעולם. חוק מוסרי נתן אלהים לכל העולם, אבל ברית מוסרית מיוחדת כרת עם ישראל — "כרם ה' צבאות". מפני זה מוזהר ישראל ביחוד על צדק ומשפט. ולהוכיח את ישראל על הפרת הצדק והמשפט נשלח הנביא. חזון ישעיהו על בטול האלילות לעתיד לבוא מושרש בדמוי

האמונה העממית על תקופת שלטון אמונת-היחוד בראשית-הימים. בחזון השלום בין העמים באחרית-הימים מנצנץ זהרור האגדה על היות בני האדם, "שפה אחת ודברים אחדים" בראשית-הימים (בר' י"א, א). בנבואות ישעיהו נרמזו כמה וכמה מוטיבים של האגדה הישראלית העממית. הוא מזכיר את האבות, את יציאת מצרים, את בקיעת הים (י"א, טו—טז). בד', ה—ו נרמזו עמוד האש ועמוד הענן. בד', יד נרמזה האגדה על קרח ועדתו. הדמוי, שעל האדם להסתתר מפני הדר גאון ה', "בצור", "במערות צרים", "בנקרות הצרים" (ב', י, יח, כא), אחוז בספור על משה, שראה את כבוד ה' בהיותו "בנקרת הצור" (שמ' ל"ג, כא—כג), ובספור על אליהו, שראה את ה' עובר בסערה בהיותו במערה בהר (מל"א י"ט, ט—יג). ישעיהו קבל גם כמה וכמה מוטיבים פולחניים מן הדת העממית. הוא מזכיר שאיבת מים (י"ב, ג), מזבח, מצבה, זבח, מנחה, נדרים (י"ט, יט—כא), ליל התקדש חג, עליה לרגל בחליל (ל', כט), קול שופר (י"ח, ג; כ"ו, יג). הוא משתמש בנבואותיו במזמור ובתפלה. הוא מזכיר את מנהגי האבל והזעקה לאלהים (כ"ב, יב). הוא מזכיר את טומאת הדוה (ל', כב). מן האמונה העממית הם ציורי שאול ב"ד, ט ואילך. מן האמונה העממית הוא גם דמוי "יום ה'" (י"ג, ו ואילך). משם נחל את דמויי ההיכל, כסא האלהים, המלאכים והשרפים, קידוש האל במרומים (ו').

שרשים ספרותיים

ישעיהו כמשורר-חזוה ירש הרבה גם מן השירה והחזון שלפניו. ראינו, שבספר המשאות שקע כמה וכמה דברי יצירה של משוררים-חזוים, שקדמו לו (על בבל, מואב, שעיר ובני קדם, צור וצידון). אבל ביחוד רב המגע בין יצירתו ובין ספרות המזמור והחכמה: תהלים, משלי ואיוב. ספרות זו היא חלק יסודי של השכלתו. אין ספק, שידע ספרות זו, אולי באיזו צורה אחרת ובאיזה הקף אחר ולקוט אחר, אבל הקשר ברור ומובהק. מובהק הוא ביחוד הקשר האידיאולוגי והמליצי עם מזמורי סתת הלים.

ישעיהו משתמש בצורות ספרותיות מגובשות מן המוכן: במשל, בפתגם, בקינה, במזמור-תודה, בתפלה, בחזון. משלו הם המשל הספורי על הכרם (ה', א—ז) והמשל על החורש (כ"ח, כג—כט). משל-קינה סטירי מעובד הוא המשל על מלך בבל (י"ד, ד—כא). מעובדות הן גם הקינות על מואב (ט"ו—טז) ועל צור (כ"ג), ובודאי גם החזון-הקינה על יום-ה' (י"ג, ו ואילך). משלו היא הקינה על ציון (א', כא—כג) ועל חורבן הארץ (כ"ד, ד—יב).

בכ"ג, טו הוא מביא קטע משיר עממי. בג', י—יא הוא משתמש במשלי חכמה. וכן ארוגים משלי חכמה ביחוד בנבואותיו האחרונות (כ"ו; ל"ב ועוד). ישעיהו טובע פתגמים שונים במטבע משלי החכמה, כגון: "שמלה לכה, קצין תהיה לנו" (ג', ו), "משכי העון בחבלי השוא, וכעבות העגלה חטאה" (ה', יח), "לבנים נפלו, וגזית נבנה" וגו' (ט', ט), "היתפאר הגרון על החצב ברו" וגו' (י', טו). משל של מושלי-לצון הוא מביא בכ"ח, יד—טו—ישעיהו משתמש בצורת מזמור-התודה (י"ב; כ"ה, א—ה; כ"ו, א—ו).

מיסודות שונים הורכב חזון יוס'ה' "על כל גאה ורם" בב', י—כא. משב-ההרוח הכללי הוא זה שבתה' כ"ט: התגלות אלהים בסערה השוברת "ארזי לבנון" ומרעשה הרים וגבעות (עיין למעלה, ע' 202). בדמוי הריסת המגדלים וכל התרבות האלילית נרמזה אגדת מגדל בבל (שם, ע' 203). הסתתרות האדם בנקרות צורים ובמערות מפני הדר גאון ה' היא מוטיב לקוח מן הספור על משה בנקרת הצור ואליהו במערת ההר (שם, ע' 244). ואילו את האידיאה, שמדת אלהים היא לעטות "גאון", "והדר", להשפיל "כל גאה" ולהטמין גאים "בעפר", אנו מוצאים באיוב מ', ט—יג. מפליא המגע הלשוני עם הקטע הזה.

את דמוי קדושת האל קבל ישעיהו מן האמונה העממית. אבל את הבטוי האפני לו כל כך "קדוש ישראל" (א', ד; ד', יט ועוד) קבל מן הספרות המזמורית. בהימנון העתיק הרצוף בתה' פ"ט (ו—יט) אנו מוצאים את הכנוי הזה: "ולקדוש ישראל מלכנו". וכן נמצא הכנוי עוד בשני מזמורים אחרים (ע"א, כב; ע"ח, מא). מן הספרות המזמורית שאב גם את הדמוי של קידוש האל בפי שרפי מעלה (יש' ו'). זמרת עולם ומלואו לאלהים הוא מן הציורים המצויים ביותר בספרות המזמורית. ומיוחד הוא בספרות זו דמוי זמרת המלאכים במרומים (תה' קמ"ח, א; ק"ג, א, השוה ק"ג, כ; איוב ל"ח, ז), שגוב שם אלהים בפי "בני אלים" (תה' כ"ט, א—ב), הערצתו, בסוד קדשים" (פ"ט, ח). במוטיב זה השתמש ישעיהו בחזון-הכסא בפרק ו'. ולא עוד אלא שיש לשער, שגם המוטיב של שלוש הקדושה (ג) מקורו בספרות המזמורית או בפולחן המזמורי העממי: בתה' צ"ט הקריאה "קדוש" חותמת כמענה חוזר את שלשת חלקי המזמור (ג, ה, ט). גם קריאת השרפים "מלא כל הארץ כבודו" (יש' ו', ג) מושרשת במזמורים האלה על התרועעה לכבוד האלהים בכל העולם כולו. (עיין ביחוד תה' נ"ז, יב, והשוה במ' י"ד, כא).

גם בתיאורי הרשעים של זמנו משתמש ישעיהו בסמנים לקוחים מן הספרות המזמורית והחכמית. כמו בספרות ההיא, הרשע הוא עשיר,

חומס, גא ומכחש בהשגחה. הוא עושה „במחשך“ מעשיו וחושב, שאין אלהים רואה ויודע (יש' כ"ט, טו—טז; השוה כ"ח, יד—כב; תה' י', ג—ד, יג; י"ד, א; ע"ג, יא; צ"ד, ז; איוב כ"א, טו; כ"ב, יב—יד; ל"ד, כב, ועוד). הוא חכם בעיניו (יש' ה', כא; השוה כ"ט, יד; משי' ג', ז; כ"ו, ה; השוה ג', ה). הוא מנאץ את האלהים (יש' א', ד; תה' י', ג, יג), את אמרתו ותוכחתו (יש' ה', כד; תה' ק"ו, יא; משי' א', כט; ה', יב). הרשע אין בו דעת אלהים, אין בו בינה, הוא תועה־רוח ומתעה (יש' א', ג; ג', יב; ה', יג; ט', טו; כ"ו, יא; כ"ח, ט; כ"ט, כד; ל"ב, ד). תיאור זה מצוי במזמורים ובחכמה (תה' פ"ב, ה; צ"ב, ז; צ"ד, ח; צ"ה, י; משי' א', ז, כט; ב', ה; ה', כג, ועוד ועוד; עיין גם דב' ל"ב, ו, כו—כט). ישעיהו קובל על בני דורו, שאינם מתבוננים במעשי ה' (א', ד), שהם מבלים ימיהם בהוללות, „ואת פעל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו“ (ה', יב), שאינם מביטים אל המביא את הפורענות, ואינם רואים את יוצרה „מרחוק“ (כ"ב, יא), שאינם רואים את ידו הרמה של האל (כ"ו, יא). עיין גם תיאור מלך אשור: הוא אינו מבין, שהוא שבט מונף בידי האל (י', ה—טו). בספרות המזמורית רווחים הגיונות כאלה על „פעל“ האל ו„מעשה ידיו“. הרשעים „לא יבינו אל פעלת ה' ואל מעשה ידיו“ (תה' כ"ח, ה). ישראל ראו פעל ה', אך לבבם תעה (צ"ה, ט—י). הכסיל לא יבין את פעל ה' ומעשה ידיו, אבל הצדיק שמח בהם (צ"ב, ה—ז), הוא הוגה בכל פעל ה' (ע"ו, יב; קמ"ג, ה). החכם מתבונן בחסדי ה' (ק"ו, מג). ועיין גם מ"ד, ב; מ"ו, ט; ס"ד, י; צ', טז; קי"א, ג; איוב ל"ו, כד, וכן עיין דב' ל"ב, ד (הצור תמים פעלו), ז ואילך. גם סימון הצדיקים כעניים־עניים ואביונים מושרשת בספרות המזמורית והחכמתית (עיין למעלה, כרך ב', ע' 681—704). לכנוי העם המדוכא בשם „עמי“ (יש' ג', טו; י', ב) עיין תה' י"ד, ד; נ"ג, ה. לתוכחה: „מלכם תדכאו עמי“ (יש' ג', טו) מקבילה התלונה: „עמך, ה', ידכאו (תה' צ"ד, ה). לתוכחה: „הוי החקקים חקקי און ומכתבים עמל כתבו“ (יש' י', א) מקבילה התלונה על יוצרי „עמל עלי חק“ (תה' צ"ד, כ).

תוכחת ישעיהו נגד השכורים („משכימי בבקר... מאחרי בנשף, יין ידליקם“: ה', יא) יש לה כמין מקבילה במשי' כ"ג, כט—לה (....למאחרים על היין“). עיין גם שם כ', א; כ"א, יז; כ"ג, כ—כא; ל"א, ד—ה. בספרות המזמורית והחכמתית מושרש גם הדמוי על משפט הרשעים (עיין למעלה, כרך ב', ע' 705—711). האיריאה, שאנו מוצאים ביש' ל'—ל"א, שיש לבטוח באל ולא באדם,

בחיל ובעושר, רוחת בספרות המזמורית והחכמתית. עיין תה' ל"ו, ג, ה; ט"ב, ט—יא; קי"ח, ח—ט; קמ"ו, ג; מש' ג', ה; י"א, כח; איוב ל"א, כד—כה, ועוד. אנו מוצאים שם בפרט גם את האידאיה, שאין לבטוח ברכב ובסוסים, שהתשועה היא רק בידי אלהים וכו': תה' כ', ח; ל"ג, טז—יז; מ"ד, ג—ט; ס', יג; ק"ח, יג; קמ"ז, י; מש' כ"א, לא. אידאיה זו מופיעה בצורה קיצונית אצל הושע, ובצורה מתונה אצל ישעיהו.

רעיון עליונות המוסר על הפולחן הוא נבואי. אבל רעיון דומה לו מופיע בספרות המזמורית והחכמתית (עיין למעלה, כרך ב', ע' 643—645, 671—676). בין תה' ט"ו ובין יש' ל', יג—טז יש מגע מלולי.

בטחוננו של ישעיהו, שציון תעמוד לעד ולא תכבש בידי אויב הובע בתה' מ"ו, מ"ח, ע"ו, קכ"ה, קל"ב, קל"ג. האידאיה של מפלת עמים לפני ציון מנצנצת בתה' ע"ו. האמונה במלכות נצחית של בית—דוד היתה עממית בארץ יהודה. היא הובעה ביחוד בחזון נתן (ש"ב ז') ובתה' ס', פ"ט, ק"ח, קכ"ב, קל"ב. ישעיהו שאב אותה ממקורות אלה.

תיאור המלך האידיאלי כמלך הצדק השופט עניים ומצילים מידי עושק הוא תיאור רווח בספרות המזרח העתיק. תיאור זה מצוי גם בספרות המזמורית והחכמתית המקראית, וממנה העלה ישעיהו את סממניו ומליצותיו בחזונותיו על מלך העתיד. עיין יש' ט', ה—ו; י"א, א—ה; ט"ז, ה; ל"ב, א—ב. ועיין תה' מ"ה, ז—ח; ע"ב, א—ג, יב—טז; ק"א, א—ח (ודוי המלך); קכ"ב, ה. למליצות ישעיהו, „על כסא דוד ועל ממלכתו להכין אתה ולסעדה במשפט ובצדקה” (ט', ה—ו), „ושפט בצדק דלים” (י"א, ד), „והוכן בחסד כסא... משפט... משפט... צדק” (ט"ז, ה) עיין הקבלות מלוליות במש' ט"ז, יב; כ', כח; כ"ה, ה; כ"ט, ז, יד. דמות דיוקנו של מלך העתיד בישי' י"א מנצנצת בתה' ע"ב: המלך ישופט עניים בצדק, ידכא עושק, יגאל אביון מחמס, רב שלום יהיה בימיו. מתנות הרוח של המלך בישי' י"א הן: חכמה, בינה, עצה, גבורה, דעת, יראת ה'; בכח כולן הוא שופט משפט צדק. והנה מאלף הדבר, שמדות אלה ערוכות יחד בספרות החכמה. עיין דבריה של החכמה במש' ח', יב—טז: „אני חכמה... ודעת... יראת ה'... לי עצה... אני בינה, לי גבורה”. ונסמכו לזה מלכות וצדק: „בי מלכים... יחקקו צדק”. לפנינו כאן צירופים שונים של מדות, שהיו רווחים בספרות החכמה. „חכמה... בינה... צדק ומשפט... דעת... יראת ה'...” (שם א', ב—ז); „חכמה... בינה... יראת ה' ודעת אלהים... משפט... צדק... מישרים” (שם ב', א—י); עיין ביחוד הצירוף „חכמה... יראת ה'”: שם א', ז, כט; ב', ה; תה' קי"א, י; איוב כ"ה, כח; ובתארי אלהים: „חכמה...

תבונה... דעת" (מש' ג', יט—כ); „חכמה וגבורה... עצה ותבונה" (איוב י"ב, יג)¹⁰².

חזון השלום של ישעיהו יש לו שרשים שונים. על מלך השלום עיין תה' ע"ב, ג, ז. על האידיאל של השלום בארץ-ישראל, של ישיבת „בטח", באין מהריד וכו' עיין דב' ל"ב, כח; ויק' כ"ו, ה—ו (השוה יחז' ל"ד, כה, כח; ל"ז, כו; ל"ט, כו); הושע ב', כ; תה' ק"כ, ו—ז; קכ"ב, ז; קכ"ה, ה; קכ"ח, ו; קמ"ז, יד. על שבירת כלי מלחמה עיין תה' מ"ו, ט—י; ע"ו, ד; הושע ב', כ. על השבתת חיה רעה מן הארץ עיין ויק' כ"ו, ו (השוה יחז' ל"ד, כה, כח); הושע ב', כ. על בטחוננו של צדיק יחיד מפני חיה רעה עיין תה' צ"א, יג; איוב ה', כג.

את הדמיון על מלחמת אלהים בתנין ולויתן (יש' כ"ז, א) אנו מוצאים רק בספרות המזמורית והחכמתית (וגם ביש' נ"א, ט). למליצה המתארת את מלחמות העמים מסביב ליהודה או לירושלים כהמון מים רבים, כים סוער (יש' י"ז, יב—יג; השוה ח', ז—ח; זהו גם מצע הציור בכ"ז, א) עיין תה' מ"ו, ג—ז; ס"ה, ח. לדמויים „מי השלח", „פלגים", „נהרים, יארים" כסמלי השקט והשלום והבטחון (יש' ח', ו; ל', כה; ל"ב, כ; ל"ג, כא) עיין תה' מ"ו, ה. את הדמיון של הובלת שי לציון (יש' י"ח, ז, השוה כ"ג, יח) אנו מוצאים בתה' ס"ח, ל, לב. לדמיון ספר החיים, שהצדיקים כתובים בו (יש' ד', ג), עיין תה' ס"ט, כט; קל"ט, טז; שמ' ל"ב, לב. לשם עמנואל עיין תה' מ"ו, ח, יב.

מרובות מאד המקבילות בספרות המזמורית והחכמתית לאוצר המליצות של ישעיהו (עיין להלן בנספח).

¹⁰² שתיאורי המלך ומנין מדות החכמה במזמורים ובספרות החכמה קדומים הם מן הנבואות של ישעיהו, אין ספק. תה' ס"ה וע"ב אינם אֶמְכְּלוֹנִיִּים, אלא הם נוסחאות של שבחי המלך בכלל. וכן בס' משלי: ההדרכות הן לכל מלך. גם מנין מדותיה של החכמה בס' משלי בא להמעים את ערך החכמה בשביל כל אדם: היא המקנה ליודעיה עצה וגבורה וכו'. בתיאורים רווחים אלה השחמש ישעיהו לתכלית מיוחדת במינה: לתאר דמותו של מלך אתרית-הימים. תיאור המלך של המזמורים ושל ספרות החכמה מקורה בשיטת הדמויים של המזרח העתיק בכלל. במבואו של חמורבי לספר חוקיו אנו מוצאים כבר כטין מנין של שש „מתנות הרוח": יראה אלהים, חכמה, בינה, גבורה, חסד, צדק. באלה מתפאר חמורבי. הדמויים האלה עתיקים הם איפוא הרבה מחזון ישעיהו.

עולם חזוני חדש

נבואתו של ישעיהו מעורה איפוא בכל שרשיה באמונה העתיקה ובספרות העתיקה. אולם דוקא הקשר הזה מבהיר לנו את עוצם כח-היצירה של ישעיהו. את הנחלה שנחל הוא בורא בריאה חדשה. כחו היוצר נראה כמעט בכל פרט ופרט.

כל מה שישעיהו קבל נטבע בנטבע חדש בכח האידיאות החדשות, שהוא הוגה: עליונות המוסר על הפולחן, התפיסה המוסרית-הלאומית של החטא, חזון קץ האלילות, חזון השלום הנצחי, דמוי ההיסטוריה העולמית. שתי האידיאות הראשונות משותפות לו ולעמוס ולהושע, האחרות מיוחדות לו. כולן עלו ממעמקי האידיאה הישראלית כמעט בזמן אחד. האידיאות הישעיאניות המיוחדות הן המעלות גם את שתי הראשונות לרמה נשגבה, שגם עמוס והושע לא צפוה. ישעיהו חווה חזון אסכטולוגי חדש: מלכות-אלהים מוסרית בעולם כולו. מפני זה כל דברו גלוי חדש.

את רעיון קדושת האל קבל ישעיהו מן האמונה העתיקה. אבל רעיון עליונות המוסר טבע את דמוי הקדושה בנטבע חדש. האידיאה, שאלהי ישראל הוא אלהי העולם, היתה שרשית-עתיקה בישראל. אבל האמונה העתיקה צמצמה את חסד התגלותו בישראל. דור-הפלגה הוא לה סוף תקופת שלטונה של אמונת-היחוד בעולם. ישעיהו תופס את העולמיות תפיסה חדשה: עתיד האל להיות אלהי כל העמים באחרית-הימים. מול אגדת מגדל-בבל מתרומם חזון הר-הבית. לפי האגדה לא היתה מלחמת עמים בעולם לפני דור-הפלגה. לפי חזון ישעיהו עתידה המלחמה להבטל באחרית-הימים. ישראל הוא עם נבחר — זוהי אידיאה ישנה. אבל מן האידיאה הזאת נולדת בנבואת ישעיהו האידיאה, שמישראל ומציון תצא תורה לכל העמים. בחירת ישראל היא מוסרית, ויעודו — עולמי. רעיון הברית המשפטית-המוסרית, שכרת האל עם ישראל, הוא עתיק. אבל מתוך רעיון זה נולדת האידיאה של החטא המוסרי-הלאומי של ישראל. הנבואה החדשה תופסת חטא זה כגורלי. אבל ישעיהו הוא הראשון התופס את החטא הזה ואת הפורענות המתרגשת לבוא בעטיו כמבוא לייסוד מלכות-אלהים עולמית חדשה. את רעיון קדושת ציון נחל. אבל ציון היא לו עיר האלהים של מלכות השלום העולמית. מפלת העמים לפני ציון היא לו לא נצחון לאומי אלא מאורע עולמי: קץ האלילות. שי יובל לציון, אבל לא למלך המנצח ולא להיו אלא לאלהי השלום של כל העמים. שבירת כלי המלחמה היא לא שבירת נשק האויב, אלא כתות

החרבות והחנינות למען השלום. מתוך כל אלה הגה ישעיהו את האידיאה של ההיסטוריה העולמית.

התוכחה על העדר התבוננות ב„פעל ה'“ מושרשת בספרות המזמורית. אבל בספרות המזמורית ההתבוננות היא במעשי־אלהים וחסדיו עם ישראל בעבר או בדרכי השגחת אלהים על עולמו בכלל. ואילו ישעיהו נותן גם לדרישה זו משמעות אקטואלית. הוא דורש התבוננות במאורעות הזמן. הוא דורש מן החברה הישראלית, שתכונן את חייה על־פי עצת־האלהים המתגשמת בקורות ישראל והעמים בהווה. דרישתו היא לא כוללת וסתמית אלא לאומית ומדינית. כוונה אסכולוגי. הוא מבשר מלכות חדשה. הוא נושא חזונו על פעל ה' בידי נושאי מלכות ההווה — בידי אשור. הוא דורש להתכונן לקצה של מלכות זו ולשאוף לקצה של האלילות. על זה הוא מבסס את דרישת התשובה המוסרית הלאומית, שספרות המזמורים אינה יודעת אותה כלל. הוא יוצר האידיאה של התשובה המוסרית האסכולוגית.

ישעיהו משתמש בתוכחתו נגד הרשעים בתיאורים של הספרות המזמורית והחכמתית. אבל הדרישה המוסרית של ישעיהו (ושאר הנביאים) היא לא חכמתית־כללית אלא ישראלית: הרשע מפר ברית אלהים עם ישראל ועם האדם. התוכחה מכוונת ביחוד נגד ישראל, כרם ה' ונטע שעשועיו. ובהתאם לזה אנו מוצאים בנבואה אקטואליזציה עצומה של הדרישה המוסרית. הנביא אינו נושא דברו על איזה „רשע“ אידיאלי, מושגי. הוא אינו מתאר את העונש הצפוי ל„רשע“ בכלל ואינו מיצץ, כחכם הממשל, להשמר מן הרשעה ומענשה. וגם אינו פונה בתלונה לאלהים על מעשי הרשעים, כמשוררי המזמורים. הנביא מפנה את תוכחתו נגד החברה האנושית, וביחוד נגד הרשעים הריאליים; הוא מראה עליהם באצבע ומאיים עליהם, הוא מדבר אליהם. עמוס, ישעיהו, מיכה, צפניה מכוונים תוכחתם במפורש נגד השרים והמושלים המרוששים והמנשלים את העם. לא בס' משלי ולא בס' תהלים לא נזכר מעמד זה במפורש. אף בתה' י"ד וצ"ד נזכרים רק „פעלי און“ סתם. ישעיהו מוכיח את בני דורו על השכרות לא מטעם תועלת, בסגנון חכמי המשל, אלא כהושע, מטעם דתי־מוסרי: השכרות וההוללות הן שכחת אלהים והתנונות מוסרית. וגם תוכחה זו מכוונת נגד אנשים ריאליים: נגד השרים והעשירים החומסים והמתהוללים. הנביאים פונים בתוכחתם גם נגד העם כולו ומזכירים לו את חטאיו המוסריים. את החטא המוסרי הם רואים כגורם היסטורי מכריע בקורות האומה. לרעיון הברית המוסרית של האל עם ישראל נתן על־ידי

זה תוקף מיוחד. הברית המוסרית נעשית מרכז החזון האסכטולוגי. למשפט הרשעים נתנת על-ידי זה משמעות חדשה, שאין זכר לה בספרות החכמתית והמוזמורית: משפט המתבצע בהיסטוריה האנושית, וביחוד — משפט אחרית-הימים של ישראל והעמים. עם זה הגה ישעיהו אידיאה מוסרית חדשה ומרוממה ביותר: את החוק המוסרי העולמי הוא משליט גם על היחסים שבין עם לעם, את המלחמה הוא תופס כאלילות. הכרת-האלהים החדשה תביא לידי שלום נצחי בין כל העמים. זוהי אידיאה מיוחדת לישעיהו, כמו שנראה בסמוך.

את סממני תיאורו של מלך העתיד העלה ישעיהו מן הספרות המוזמורית והחכמתית. אבל חזונו חדש הוא באמת. מלך-הצדק של המזמורים הוא „סגנון“, כמו בכל ספרות המזרח העתיק. זוהי מסגרת תהלה לכל מלך, שבח פיקטיבי או משאלה חסודה. מפתחת תה' ע"ב (למלך... לבן מלך) נראה, שזה היה מזמור-תפלה על המלך ועל יורש העצר, ששמש בלי ספק „נוסח“ בפולחן מלכי בית-דוד (ואולי גם בפולחן מלכי הצפון). ישעיהו יוצר על מסכת זו אידיאל אסכטולוגי ושולל מתוך כך ממלך ההווה את הלת-התפארת הזאת. המלך השופט צנינים בצדק, הדן דין דלים אינו לו זמר נאה או פתגם חכמתי, עצה טובה והדרכה פילוסופית אלא דרישה עצומה, תכליתה של ההיסטוריה האנושית. את מדות הגבורה המלחמתית של המזמורים (תה' מ"ה וע"ב: חציך שנונים... ואיביו עפר ילחכו, ועוד) השמיט. „מר ואהלות... היכל שן... בנות מלכים... שגל...“ (תה' מ"ה, ט—) השמיט. הוא משתמש בסממני ספרות החכמה בתיאור דמות המלך. אבל אצל ישעיהו אנו מוצאים יסוד חדש, שאינו לא בספרות החכמה ולא במזמורים רוח-ה'. מתנות-הרוח של מלך-העתיד אינן פרי כחה של ה„חכמה“, אלא שפע רוח ה' (יש' י"א, ב). הן חסד אלהים, יחיד ומיוחד, מחסדי המלכות שלעתידי לבוא.

נבואתו של ישעיהו היא איפוא עלייה המתרוממת על מסד השקפת-העולם הישראלית העתיקה, שנתגבשה בתנ"ך ובספרות המוזמורית והחכמתית. ספרות זו הכיר, ורעיונותיה ומליצותיה שמשו לו חומר לבנין עולמו החזוני.

שורש האיריאה של השלום הנצחי

כמו האיריאה של עליונות המוסר, כך היתה כבושה גם האיריאה של השלום הנצחי באמונת-היחוד הישראלית, אף-על-פי ששתייהן לא הובעו בספרות העתיקה, ורק הנבואה הספרותית העלתה אותן מן האיריאה הישראלית השרשית. עליונות המוסר כבושה היתה

בשלילת המקור העל-אלהי של הפולחן, וחזון-השלום כבוש היה בשלילת המקור העל-אלהי או האלהי של המלחמה. אמנם, אלהי ישראל מכונה בכנוי „איש מלחמה“ (שמ' ט"ו, ג), ובכל המקרא כולו, וגם בספרות הנבואית, הוא „אלהי צבאות“, אל לוחם, „מפקד צבא מלחמה“ וכו'. אבל אין ללמוד מכאן, שאלהי ישראל הוא „אלהי מלחמה“ באשר הוא בהיותו הראשונה, „אל-מלך“ שמי (כאשור, מלכום וכו') ו„אל לאומי“ במשמעותם האלילית של הדמויים הללו. אלהי המלחמה האלילי מגלה במלחמה הויה מיוחדת לו, סגולה וכח המיוחדים אותו משאר האלים. לא כן אלהי ישראל, שהמלחמה היא אחת ממדותיו האלהיות, מאחר שכל המדות האלהיות ישנן בו. ולא עוד אלא שהמלחמה האלהית האלילית מדומה לעולם כמלחמת-אלהים, כמלחמה בין כחות אלהיים. מכיון שהאלילות מאמינה במציאות כחות אלהיים עצמאיים רבים, היא מאמינה גם במלחמה בין הכחות האלה. מלחמת-אלהים נטושה גם בין אלהי הטבע וגם בין אלהי האומות. אולם לאמונה המקראית זר לגמרי דמוי המלחמה בין אלים. כבר ראינו, שאין האמונה הישראלית יודעת „מלחמות אלהים“ לא בימי בראשית ולא בקורות האדם (עיין כרך א', ע' 422—435). אמנם, יהוה נלחם לישראל, אבל המלחמה היא תמיד מלחמה באויב אנושי, בעמים אויבים, ולא באלהי העמים (שם, 276—278). האלילות תופסת איפוא את המלחמה כאלהית ממש, כתופעה, שיש לה שורש טבעי-מיתולוגי בעולם האלים. אולם על קרקע האמונה הישראלית נהפך דמוי המלחמה האלהית לדמוי של משפט אלהי. מכאן נובע הבדל יסודי בהערכת המלחמה עצמה. האלילות האלהית את הרע הטבעי והמוסרי בכלל. הוא האמינה, שיש לרע שורש אלהי או על-אלהי, מאחר שגם באלים שולטים כחות הרע. ובהתאם לזה היא מאמינה גם בשרשה האלהי של המלחמה. ואילו האמונה המקראית תופסת את הרע כולו כלא-אלהי, כפרי החטא האנושי, ולפיכך היא רואה גם את המלחמה כרע אנושי, שבא לעולם בגלל מרי האדם. המלחמה היא מן השפטים, שאלהים משלח באדם. אולם עתיד האל העושה שלום במרומים להשכיח שלום גם עלי אדמות. מתוך אינטואיציה שרשית זו נבע חזונו של ישעיהו. עם קץ האלילות יבוא שלטון החוק המוסרי האלהי עלי אדמות, ואז יבוא הקץ גם למלחמת עם בעם. כך נבראה האידיאה של השלום מתוך אמונת היחוד הישראלית, אף-על-פי שרק ישעיהו הוא שהגה אותה באמת בטהרתה. לחזון ישעיהו אין מקור מיתולוגי. כי חזון-השלום של ישעיהו לא זה בלבד שלא היה יעוד רוח בעולם האלילי¹⁰³, אלא

¹⁰³ עיין להלן בנספח: חזון ישעיהו והאקלוגה הרביעית של וירגיליוס.

[illegible][illegible]

ללמוד תורה ודרך אלהים ושהכרת הרצון המוסרי של האלהים תביא את העמים להגשמת השלום הנצחי, הגויה רק בנבואה הזאת ובספר הזה, והיא קשורה קשר אורגני בספר הזה הטבוע כולו בחותמו של חזונו יחיד ומיוחד בעולם.

הערך ההיסטורי-העולמי של נבואת ישעיהו

כיופי הנשגב השפוך על הספר הזה, כן הרוח המוסרית הנשגבה, שנתגשמה בו. עולם מלא נתן לנו בשלשים ושלשה פרקים אלה, פרי רוחו של חזונו, שיצר סמלים לאמונה ולמוסר לדורי דורות.

מן האדייאה של עליונות המוסר הסיק ישעיהו באינטואיציה גאונית את המסקנות עד סופן. אלהי העולם שלו הוא קדוש ישראל. הוא מאמין בבחירת ישראל, בקדושת ציון והררה-בית. ועם זה הוא מביע בחזון חדש את מהותה העולמית של האמונה הישראלית. את רצונו המוסרי נתן אלהים בלב האדם, ולפיכך האדם הוא תחום חסדו. עצת אלהים היא להיות לא רק מכלכל העולם אלא גם אל נודע לעמים: להודיע לעמים, כמו שנודע לישראל. לכל תולדות העמים נקבעת תכלית אחת: קץ האלילות, נצחון החוק המוסרי האלהי, מלכות הצדק והשלום. האלילות היא אפיוודה, תופעה חולפת. היא נולדה מן המרי, והיא תעלה באש היסורים. סערת העמים תגמר בקץ האלילות, בהסרת הלוט מעל פני העמים, בהריגת ליתן-תנין, בקץ ממשלת זדון. בכל תקופות חייו באותו זמן סוער ורב מצוקה הוא מעצב בלי הרף סמלים פיוטיים להגיון רוחו. מציון הוא סוכה עד קצה העולם ועד סוף הדורות. בתוך ים הזדון הסוער סביבו הוא חולם חלום עולם. הר ציון הקטן נשא תחת רגליו „בראש ההרים“.

ערכו ההיסטורי-העולמי של חזונו הוא, שהוא העלה את רחש-הנפש של ישראל העתיק, שכבוד ה' ימלא את כל הארץ, לדרגת חזון, מבע לרצון אלהי, וקבעו כתכלית אלהית של תולדות העולם. לא משאלה וכיסוף עוד, אלא עצת-אלהים מתגשמת. ישעיהו הפך את הרהור הלב ואת תרועת השיר ביום-חג לשאיפה ממשית, ליעוד מובטח. הוא שהעמיד ליד ישראל את העולם כתכלית חסד האלהים. בזה פרץ את התחום הלאומי של האמונה העתיקה. הוא שעשה את ציון, סמל לאומי ופולחני עד אז, סמל לגאולת ישראל והעולם באחרית-הימים: בציון תהיה פליטה וגאולה לישראל, אבל עתידה היא להיות גם מעיין-חסד לכל העמים. האוניברסליזמוס החזוני הזה של ישעיהו הוא ראשית תקופה חדשה — תקופת פעולתה של האמונה הישראלית כגורם הסטורי-עולמי. ישעיהו עצמו אינו נלחם

עדיין כאלילות של הגויים. וגם אין הוא רואה עדיין את המלחמה באלילות של הגויים כתעודה היסטורית-מעשית של עם-ישראל. במפעל-גואל אל-הי יבוא הקץ על האלילות. אבל חזון קץ האלילות הוא בכל זאת ראשית המיסיה העולמית של היהדות והנצרות. היא ראשית חורבן האלילות. (עדיין להלן: פעולתה ההיסטורית-העולמית של האמונה הישראלית).

ומעל לכל אלה מתנוססת כאבן-חן בת זוהר-עד נבואת השלום העולמי. עברו אלף שנים, וקץ האלילות בא, אל-הרציון עלו עמים רבים. אבל חזון השלום נשאר חלום. ודאי, ישעיהו היה חולם. הוא דמה, שהקץ יבוא עם תבוסת אשור על הרי ישראל. הוא צפה למפלת אשור והמון גוייו לפני ציון, "בחרב לא איש". הוא קבע את חזון השלום במסגרת המאורעות של זמנו. זה היה חלום. וגם כשבא כעבור אלף שנים הקץ על האלילות נשאר חזון השלום חלום. ועם זה הרי נצנצה לפני ישעיהו בחזון אמת נצחית. הוא סָכָה, שאין גאולה לאדם אלא בנצחון על "האלילות" כפי שהוא תפס אותה: על האלהת-עצמו של האדם, על עבודת מעשה-ידיים (הרהב ה"טכני"), על תאות העושר, העושי, העריצות המעמדית והלאומית. אין גאולה לו אלא בהכרת החובה המוסרית כאלהית ועליונה. אין גאולה לו בשום משטר ובשום דרגה של טובה חמרית. גאולתו תבוא רק עם גאולתו המוסרית, עם נצחונו על "האלילות", עם, "נפול מגדלים", עם נצחון "ירושלים" על "בבל". חזון ישעיהו הוא סמל לאידיאליזמוס הגואל. ישעיהו הוא מאנשי-הפלאים המצויים דבר "לאֵלף דור". חזונו נשאר חלום. "חלום" הוא אפילו בספרות המקראית עצמה. אבל אין ספק, שגם באשר הוא חלום השפיע השפעה עמוקה על רוח האדם. קורן הוא לפנינו מאז ככוכב ורומז לו לשאת עיניו אל על. ואין ספק, שהשפעתו ההיסטורית-העולמית עוד לא נשלמה.

ה. פעולתה ההיסטורית-העולמית של האמונה הישראלית

נבואת ישעיהו מסמנת פרשת-תקופות בתולדות האמונה הישראלית. היא מבשרת מפנה. כי בנבואת ישעיהו נצנצה, כמו שראינו, בפעם הראשונה האידיאה, שתחום פעולתה של האמונה הישראלית הוא העולם כולו.

התקופה העתיקה היא תקופת גדולו האורגני של הגוף הלאומי, שלבשה האמונה הישראלית, האוניברסלית במעמקי מהותה. בפעולות לאומיות מלא העם הישראלי את תעודתו הדתית באותה תקופה. מכיון שלפי תפיסת הזמן ההוא נתנה אמונת-יהוה לישראל לבדו לנחלת עולם, הוטל עליו לכוון „מקדש“ לאל האחד, „מכון“ לשבתו (שם ט"ו, יד). הוא כבש את ארץ כנען על מנת לקדשה לאלהים, לבנות לו שם מקדשים ולעבדו שם בזבח ובמנחה. ישראל וארצו נחשבו לתחומה הפולחני והנבואי של דת יהוה. בארץ ישראל היתה כל עבודת האלהים קשורה, ורק היא לבדה היתה ארץ ההתגלות הנבואית. אדמת הגויים היא „אדמה טמאה“, ועבודת האלילים של הגויים על אדמתם נחשבה לתופעה „חוקית“. בישראל היתה נטושה מלחמה נגד סטיות אליליות מסוימות, נגד שרידי אלילות עתיקה ונגד השפעות הנכר. אבל לא היתה שום מלחמה נגד אלילות הגויים. כבר ראינו, שהאוניברסליזמוס האידיאוני העתיק משתוקק לכך, שהעמים יכירו בגדולת אלהי ישראל וכבודו, והוא מגיע לפעמים גם להבעת המשאלה, שהנכרים יראו את אלהי ישראל. אבל התקופה העתיקה חושבת בכל זאת את ישראל לבדו לעמו ונחלתו של אלהים. גאה היא בזה, שנתן תורה לישראל, ו„לא עשה כן לכל גוי“ (תהי' קמ"ו, כ).

התקופה העתיקה היא איפוא תקופת בצורו של ישראל כעם-ה. הברית הלאומית היא מקור חובתו לבער אלילות מקרב. על יסוד זה בנוי גם הפולמוס הנבואי. המלחמה באלילות עומדת בתקופה ההיא על יסוד לאומי. אמנם, כבר בתקופה ההיא אנו מוצאים את הנטייה ללגלג על הפטישיזמוס האלילי בכלל. נטייה זו כבושה בספור על רחל והתרפים (בר' ל"א, לד—לה) ובודאי גם בספור על קבורת אלהי הנכר (שם ל"ה, ד),

וכן בספור על דגון (ש"א ה'—ו'), אבל אין הלגלוג מכון כלפי הגויים. לזה מתאים הדבר, שאין בתקופה העתיקה שום נטיה לעשיית גרים. הגיור בישראל באותה תקופה דומה בהחלט לגיור, שאנו מוצאים גם בעמים האליליים. הוא ארצי-לאומי-תרבותי, אבל אינו גיור דתי. מי שגר בתוך עם ישראל ובארץ ישראל עשוי להדבק גם באלהי ישראל. זוהי תפיסת כל ספורי הגרים בתנ"ך. זוהי גם תפיסת ס' רות. אפיני הדבר, שגם בספור על נעמן, הגר, "הדתי" היחידי (מל"ב ה'), אין שום מוטיב של פולמוס נגד האלילות. נעמן מכיר באלהי ישראל בשל מעשה-הפלא של נביאו, אבל לא משום שהבין, שאין אלהות במעשה-ידים, ואף הכרתו היא "לאומית": "כי אין אלהים בכל הארץ, כי אם בישראל" (טו). תפיסת הגיור הארצי שלטת גם בספור על התגירות הכותים (מל"ב י"ז, כד—מא).

ישעיהו, שראה בחזון את בטול האלילות בכל העולם באחרית-הימים, עומד גם הוא על בסיס רעיון הברית הלאומית. את תוכחתו מבסס גם הוא על טענת החסדים, שעשה אלהים עם ישראל. ולא עוד אלא שהאמונה בנצחיות בחירת ירושלים ובית-דוד היא לו יסוד מוסד. וכן מחזיק גם הוא (כשאר הנביאים) בדעה, שהאלילות אינה חטא לגויים, ואין הם נענשים עליה. אולם עם זה הוא נבא לזמן, שבו יעזבו הגויים את האלילות וידבקו באלהי ישראל. נבואה זו קובעת מגמה חדשה להיסטוריה האנושית. עצת-האלהים בימי קדם היתה לבחור בישראל ולכונן על ידו בארץ כנען ובירושלים מכון לשבתו. אולם יש עוד עצת-אלהים לאחרית-הימים. האל לא יעד לעמים עבודת אלילים עד עולם. באחרית-הימים ימשוך חסדו גם להם. כך הביע ישעיהו בפעם הראשונה את האידיאה, שהאל יעד את האמונה הישראלית גם לגויים. כבר אמרנו, שחזון זה הוא ראשית הופעתה של האמונה הישראלית כגורם היסטורי-עולמי.

אולם ה"גורם" הזה היה באותה שעה ובימים ההם, ימי תגלת פלאסר וסרגון, כח גנוז, בלתי נכר לעין. חזונו של ישעיהו היה הוא גופו וזהרור מעולם גנוז של הלומות. לא היתה לו, לכאורה, שום אחיזה בעולם היש. החזון היה כפול: בוא יבוא קצה של האלילות, ועמו גם קצה של המלחמה. עם נצחון אמונת-היחוד יבוא השלום הנצחי לעולם. חזון השלום נשאר חלום עד היום הזה. החזון על נצחון אמונת-היחוד נתגשם. אולם דרכו מעולם החזון אל עולם היש נמשכה כאלף שנים. הוא נתגשם בתנאים שונים תכלית שנוי מאלה, שדמה לו ישעיהו. החזון הפרה את החיים, שמש ראשית תקופה. אבל הוא עצמו נשאר חלום.

ישעיהו צפה, שמפלת האלילות תבוא עם מפלת המלכות האלילית על הרי ישראל, לפני שערי ירושלים. תורבן העיר והבית, גלות יהודה והפיכת כסא דוד הם מחוץ לתחום ראייתו. ישועת ירושלים תכריע את האלילות. אולם מפלת המלכות האלילית יכלה לבוא בדרך הטבע רק על-ידי נצחון צבאי. וזה לא קרה. המציאות ההיסטורית היתה אחרת. על ישראל נגזר ללכת לקראת המטרה בנתיב היסורים, בעטרת קוצים. המלכות האלילית לא נפלה. היא נצחה את ירושלים והחריבה אותה. אבל האמונה הישראלית הביאה ברבות הימים את הכליון על האלילות בקרב עמים רבים וגויים עצומים. זה היה נצחונה של ירושלים. את הדרך אל הנצחון הזה אנו יודעים, ארם, אשור, בבל שמו קץ למלכות-הזוהר של ישראל. אחרי שומרון ובית-אל בא תורה של ירושלים. אחרי כן התחילה שלשלת של „מלכויות“ ושעבודן. אחרי בבל — פרס. אחרי פרס — יון. אחרי יון — רומא. מלכות-הכהנים החשמונאית הקטנה תרבה גם היא. חרבה ירושלים, נשרף ביתה בשניה. העם היה רובו גולה ומפוזר. שנאה ובזו אפפוהו. המן, אנטיוכוס, אפיון, ציצרון, סציטוס ועוד ועוד. האיש, שעתידי היה להיות לגויים סמל לאמונת ישראל, שעתידי היה להיות להם גואל ומשיח, מת מות קלון בידי הרומיים. חילים רומיים כתבו על צלובו „מלך היהודים“, לשימה חרפה על היהודים ו„מלכותם“. דרך ארוכה של סבל, בוז, שנאה ומלחמה, מתגלת פלאסר ועד פונטיס פילטוס ועד נירון קיסר וטיטוס. ובכל זאת נצחה ירושלים. בכל עולמה של היהדות, בכל העולם, שבו היה העם היהודי מפוזר, בא הקץ על האלילות.

זה היה החלום, וזה היה הפתרון.

והשאלה היא: כיצד נתרשש הפלא הזה בדרך הנפלאה הזאת?

דבר אחד ברור קודם כל: מכיון שמפלת האלילות לא באה מתוך מפלת המלכות האלילית על הרי ישראל, הרי שהאמונה הישראלית יכלה לנצח רק בכוח הפנימי, בכח האידיאה הדתית החדשה, שמתוכה צמחה וגדלה. היא יכלה לנצח רק על-ידי השפעה אידיאולוגית, על-ידי „תעמולה“, על-ידי הטפה ומעשה-שליחים. תנאי ראשון לנצחון על האלילות היתה איפוא האידיאה של שליחות לגויים, השאיפה להלחם באלילות של הגוים. העם הישראלי היה צריך איפוא להטיל על עצמו קודם כל את התפקיד הנבואי של המלחמה לאמונת-היחוד בכל העולם. תולדות האמונה הישראלית בתקופה שלאחרי ישעיהו הן תולדות ההתפתחות הזאת: איך נעשה ישראל נביא לגויים ועד לאומים.

ובבחינה זו יש הבדל יסודי בין ימי בית ראשון לבין ימי בית שני.

בימי בית ראשון, בתקופת הזוהר של היצירה הישראלית, לא היתה לאמונה הישראלית שום השפעה על סביבתה. יש חוג-השפעה תרבותי בבבל, יש חוג מצרי, יש חוג כנעני. אבל אין חוג ישראלי. ישראל הוא בימים ההם עולם בפני עצמו, ארץ לא נודעת לגויים. כשם שישראל אינו יודע את האלילות בהיתה האמתית, כך אין העולם האילי יודע את האמונה הישראלית. העמים השכנים ידעו, שיש בישראל בטחון מיוחד באלהיו. ובמשך דורות אנו שומעים, שהם מלגלים על בטחון זה ואומרים: איה אלהיהם? ל"מלך אשור" שומרון וירושלים הן ערי "עצבים" כשאר ערי העולם, ואין הוא חש ביחודן הדתי (יש' י', י"א). רבשקה תמה לבטחון המיוחד של ירושלים באלהיה. אחרי החורבן אמרו העמים: הנה ככל הגוים בית יהודה (יחז' כ"ה, ח). אבל אין שום זכר לאינו השפעה אידיאולוגית. גם האידיאות המרוממות של הנביאים אין להן שום השפעה. בכל התקופה ההיא היה גר "דתי" אחד: נעמן.

ולעומת זה אנו מוצאים, שבימי בית שני היהדות מחוללת תנועה דתית בין הגויים. הפעולה הדתית מתפתחת לאט לאט, וההשפעה גוברת והולכת. בתקופה היונית כבר יש המוני גרים ו"ראי אלהים" בין הגויים. מלחמה אידיאולוגית בין יהדות ובין אליילות סוערת בעולם הגויים. העם היהודי כבר הטיל על עצמו את התפקיד השליחי לבער את האלילות מן העולם.

בין שתי התקופות מפסיק חורבן ירושלים והבית הראשון. יש משהו מן האמת בהשקפת החוקרים הפרוטסטנטים הטוענים, שאמונת היחוד נצחה את האלילות רק אחרי שהופקע צמצום הלאומי. אלא שמשו זה משובש אצלם בתפיסה מוטעה-ביסודה של התופעות ההיסטוריות. הם חושבים את המצוות המעשיות של היהדות הפרושית לבטוי המובהק של הצמצום הלאומי, ולדעתם, נצחה הנצרות של פוילוס, מפני שבטלה את המצוות המעשיות. אבל באמת לא היה לבטול המצוות המעשיות אותו הערך המכריע, שהם תולים בו. ולא עוד אלא שהמצוות המעשיות של היהדות הפרושית לא היה בהן משום צמצום לאומי. מצוות מעשיות יכולות להיות אוניברסליות לא פחות מן המצוות המוסריות. היהדות הפרושית היתה אוניברסלית לא פחות מן הנצרות. הפקעת הצמצום הלאומי אינה המדה המבדילה בין יהדות לנצרות אלא בין אמונת בית ראשון לבין היהדות הפרושית, והיא התרששה לא בימי פוילוס אלא בדורות שלאחרי החורבן הראשון. בטויה המובהק הוא הגיור הדתי, שהיהדות הפרושית יצרה אותו, והנצרות קבלה אותו ממנה.

אולם הצמצום הלאומי של אמונת בית ראשון אינה נובעת, כטעות האחרת הרווחת, מתוך תפיסת יהוה כ"אל לאומי", שהיא כאילו היתה תפיסתה של האמונה העממית הראשונית. כבר הטעמנו הרבה פעמים, שיהוה היה מלכתחלה אל יחיד ואלהי כל העולם, ובאמת, הצמצום הלאומי, שאנו דנים בו, הוא גם מדתם של חזונות הנביאים, נושאי אמונת-היחוד המוסרית העליונה. מהותו היא צמצום החסד האלהי, האידאה, שאמונת היחוד נתנה לישראל בלבד, ולגויים האל אף "חלק" בעצמו את האלילות (דב' ד', יט). אידיאה זו קבעה דמות לכל יצירת הבית הראשון (ובאמת לא חדלה לפעול גם בימי בית שני).

אידיאה זו טבעה את האמונה הישראלית במטבע הצמצום הלאומי גם בבחינה נבואית וגם בבחינה פולחנית.

חוג פעולתם של הנביאים-השליחים היה ישראל לבדו. מעולם לא נשלח נביא לעם נכרי. וביחוד — מעולם לא נשלח נביא לעם נכרי להוכיחו על האלילות. על יונה מסופר, שנשלח לנינוה. אבל גם באגדה זו לא נשלח הנביא להוכיח את העיר על עבודת אלילים. מלחמת הנביאים באלילות היתה מצומצמת בישראל לבדו. אפילו ישעיהו וצפניה, הנבאים לבטול האלילות, אינם פונים אל הגויים. אין הם פונים אל הגויים אף דרך מליצה. הם נבאים לישראל, שהגויים עתידים לעזוב את אליהם, אף נביאים אלה אינם חושבים את עבודת האלילים לחטא לגויים. בספרות המקראית אין זכר לתוכחה דתית המכוונת כלפי הגויים בזמן שלפני חבקוק וירמיהו. ואם הנביאים לא הוכיחו את הגויים על האלילות, הרי רחוקה היתה מן הלב לגמרי האידאה, שעם ישראל יהיה נביא לגויים ויקדש מלחמה על האלילות בעולם.

עוד יותר חשוב היה הצמצום הלאומי ברשות הפולחן.

האידיאה, שאדמת הגויים היא "אדמה טמאה", היא מונותיאיסטית. אבל באידיאה זו יש בכל זאת משום צמצום לאומי. לא רק לפי ש"א כ"ו, יט או לפי הושע ט, ג—ה, אלא לפי כל החוקה הפולחנית שבתורה עבודת האלהים קשורה בחיי ישראל ובארץ ישראל. השאיפה להעמיד את הפולחן על בסיס היסטורי במקום הבסיס המיתולוגי, גרמה היא גופה לכך, שהוא נארג בקורות האומה ונטבע במטבע לאומי. אבל ביחוד חשוב היה הצמצום הארצי. זה היה המכריע. לפי ס"כ אף אסור לעבוד אלהים בארץ אחרת (יהושע כ"ב, כד—כה). רק בארץ הקודש מותר לבנות מזבחות ומקדשים לה'. רק בארץ הקודש יכול הישראלי לקדש את לחמו. רק כאן יכול הוא לחוג את חגיו. על אדמת נכר אין הוא יכול

לשיר „שיר ה'“ (תה' קל"ז, ד), ואין הוא יכול לעבוד את ה' בכלל. והנה ברור, שדת העומדת על בסיס כזה אינה יכולה להיות נחלת עם נכר.

בימי בית ראשון יכלה להופיע האידאה של התפשטות דעת ה' בכל הארץ. אבל אידיאה זו לא יכלה לפעול שום פעולה ממשית. משוררי תהלים הקוראים לעמים להכיר בגדולת ה' והמביעים את המשאלה, שיבואו לעבדו, מזמינים אותם „להריע“ עם ישראל ו„לזמר“ לו בציון. גם הנביאים נבאים לעלית הגויים להרהר-הבית, להובלת שי לה' בציון וכו'. זאת אומרת, שגם באידיאה ובחזון אפשר היה לשתף נכרים רק במומנטים חגיגיים מסוימים של עבודת ה'. יש י"ט, יח—כא מרחיק ללכת: במצרים יהיה „מזבח לה“, „ומצבה אצל גבולה לה“, מצרים יעבדו „זבח ומנחה“ וידרו נדרים לה'. מכיון שהמזבח והמצבה יהיו רק „לאות ולעד“, הרי שהזבח והמנחה יובלו שי לירושלים. אבל ברור, שגם בכל זה אין משום בסיס לעבודת-יהוה עממית בחיי יום-יום. דת, שהיתה קשורה בכל נימוסיה בארץ אחת, לא היתה יכולה להיות במעשה דתם של עמים נכרים. אף ישעיהו השני מביטח לבני הנכר „הגלויים על ה'“, שיביאם אל הר קדשו (יש' נ"ו, 1—2). אבל ברור, שעמים לא יכלו להתגייס ע"י ישיבה בארץ-ישראל. וכל זמן שהצמח הארצי הזה היה קיים, אי אפשר היה, שהאוניברסליזמוס ילבש צורה מעשית ויהיה יותר מאשר אידיאה וחזון.

האמונה הישראלית יכלה לפעול פעולה היסטורית-עולמית רק אחרי הפקעת הצמח הארצי הזה. ראשיתה של התפתחות זו הוא חזון ישעיהו. התפתחות זו נשלמת בתקופה היוונית.

ישעיהו הפקיע את הצמח הארצי של החסד האלהי על-ידי שקבע את בטול האלילות כעצת אל הים לאחרית-הימים. צמח החסד בעבר ובהווה נשאר קיים, כמובן. אבל ישעיהו מנצח אותו נצח אסכטולוגי. אולם נבואת ישעיהו היא רק ראשית. ישעיהו הגה את האוניברסליזמוס החזוני, אבל לא את האוניברסליזמוס המעשי, השליחי. האלילות תבטל בבוא העת, ביום ה', במאורעות כבירים, שבהם יתגלה כבוד אלהים לעיני הגויים. במרכז המאורעות האלה יעמדו ישראל וירושלים. אבל ישעיהו אינו מטיל על ישראל את התעודה ההיסטורית להלחם באלילות. ישראל הוא „כלי“ בידי אלהים. אבל ישראל לא „נשלח“ לגויים, אין הוא עדיין נביא לגויים. ישעיהו מביא איפוא את המלחמה באלילות, אבל אין הוא אוסר את המלחמה. מאה שנים תעבורנה עוד עד שהמלחמה תאסר. יאסרו אותה חבוקק, ירמיהו וישעיהו השני, כמו שנראה. ועד שהמלחמה

הזאת תעשה גורם היסטורי ממשי תעבורנה על האמונה הישראלית ועל עם ישראל תמורות עמוקות. את האידיאה של המלחמה הזאת הגתה הנבואה. היא קבעה את המטרה. הנבואה הקלסית והמאוחרת (האפוקליפטית) שמשה מבע למלחמה ההיא. אבל בעצוב דמותה של האמונה הישראלית לקראת המלחמה השתתף העם כולו. האמונה הכהנית-העממית מלאה תפקיד לא פחות חשוב מן הנבואה. דרגות ודרגות מתבצעת התמורה.

המסבות ההיסטוריות הנחילו למלכות האלילית נצחון על יהודה וירושלים. לא זו בלבד שהמלכות האלילית לא נפלה, אלא שהיא החריבה את מלכות ישראל. בספרות העתיקה הודאת העמים בגדולת אלהי ישראל תלויה תמיד בהצלחה הלאומית של ישראל. ואף בנבואת ישעיהו קץ האלילות עתיד לבוא בעקב מפלת המלכות האלילית על הרי ישראל. ישועת ישראל היא המביאה את העמים לידי אמונה באלהי ישראל. זה היה החזון. אבל ההיסטוריה הריאלית גזרה על מלכות ישראל חורבן. והישועה המובטחת נשארה צפיה משיחית. האמונה הישראלית יכלה איפוא לפעול את פעולתה העולמית רק על-ידי ששחררה — למעשה — את שאיפתה הפנימית לשלטון אוניברסלי מן התלות בהצלחה המדינית-הארצית של ישראל. האמונה הישראלית היתה צריכה להשלים עם החורבן, לעכל את האידיאה של החורבן והגלות. יותר מזה: לא די היה לה להשלים עם החורבן, אלא היתה צריכה לחשוף ממעמקיה את הכח לאסור את המלחמה על האלילות של הגויים בארצות שלטונה דוקא אחרי החורבן ובתנאי גלות ופזור. התמורה הפנימית העמוקה הזאת היתה הכרחית, ובלעדיה לא יכלה האמונה הישראלית לפעול את פעולתה העולמית. הדרגה הראשונה היתה: שיר ה' על אדמת נכר, שיר ה' בשבי ובגולה, באזני הגויים. עם החורבן נטרדה האומה הישראלית מארצה, והאמונה הישראלית נתקה ממקום גדולה וחיותה. והשאלה הגורלית היתה: היעמוד ישראל בנסיון זה? את המלחמה על האלילות צריך היה העם הנה לאסור. וכדי שהמלחמה תאסר, צריך היה העם להתקיים קודם כל. הדרגה השנייה היתה: התגלות כחה האוניברסלי-הלאומי של האמונה הישראלית — כחה לקיים עדה לאומית בארצות נכר.

כדי שהעם יוכל לאסור את המלחמה על האלילות, היה הוא בעצמו צריך לעזוב תחלה את „האלילות“. בטול האלילות מישראל צריך היה לבוא לפני בטול האלילות מקרב הגויים. לאל קנא צריך היה לקום עם קנא. התמורה הזאת נתרששה בדורות הראשונים לחורבן. האידיאה הנבואית של המלחמה באלילות הגויית היתה צריכה להפוך

לאידיאה עממית. לא די היה בעם קנא. היה צורך בעם נביא, שיעמיד על עצמו את סבלה ויסוריה של המלחמה. תמורה זו היתה קשורה בהשתרשות הרעיון, שהאלילות היא חסא גם לגויים. צריכה היתה להוליד ולהשתרש האידיאה של מלכות אחת, של מלכות-שדי, שתבוא אחרי מלכות-האליל. האידיאה, שלא לילות אין זכות קיום.

המלחמה באלילות יכלה לההפך לתנועה מעשית רק משנתהותה דת יהודית פולחנית על-ארצית. לא רק „שיר ה'“ אלא — עבודת-אלהים על „אדמת נכר“. לא פקעה קדושתה היחידה והמיוחדת של ארץ ישראל. באידיאה היה הכל קשור בארץ הקודש ובעיר הקודש. אבל קיום ישראל בגלות הוליד בהכרח עבודת-אלהים חדשה, על-ארצית למעשה. נוצר בית הכנסת וכל מה שקשור בו.

ממעמקי היהדות נוצר, אחרי גשוש מרובה, הגיור הדתי. בו נתגבשה הפקעת הצמצום הלאומי-הארצי של האמונה העתיקה. רק על-ידי גיור זה נתממשה המלחמה באלילות הגויית.

במלחמה על האלילות היה ערך רב לתמורה הפנימית העמוקה, שבאה בתורת הגמול של היהדות: נולדה תורת הגמול לנפש, נולדה האמונה בתחית המתים ובגמול בעולם הזה. נמצא נתיב הנפש אל האלהים. תורה זו תקנה פגם גדול, שהיה ביהדות מול האלילות. היא נתנה כח-תנופה מיוחד למלחמה.

תולדות ההתפתחות הזאת בדרך אל הנצחון על האלילות הגויית הן עיקר תולדות האמונה הישראלית בדורות שלאחרי ישעיהו. כמה מן התמורות האלה נתרחו או נשלמו רק אחרי תקופת הנבואה הקלסית. שני צירים להתפתחות הזאת — לאומי ואוניברסלי, ישראלי ועולמי. אבל בעצם יש בתקופה זו ערך אוניברסלי גם ליסוד הלאומי. כי קיום ישראל היה תנאי להשפעת אמונתו. בצור הרצון הלאומי היה הכרח. ולא עוד אלא שלאומיות ישראל העובד את אלהיו והלוחם את המלחמה באלילות בכל הארצות נעשתה היא גופה מין לאומיות אוניברסלית.

מתוך בחינה זו עלינו להעריך גם את הנבואה שלאחרי ישעיהו. לא כל הנביאים, ואף לא כל אלה, שהושפעו ממנו, התרוממו עד השיא האוניברסלי של ישעיהו. יש ביניהם נביאים לאומיים בלבד. אבל בכל זאת כולם הולכים כלפי המסרה האחת, הסמויה עדיין מן העין: לקראת עצבו של ישראל כעם נביא, כעד לאומים. כולם מלמדים אותו את התורה היסודית: לסבול ולהאמין, להאמין בחזון אף כי יתמהמה, ולחיות באמונתו. כי ה' הוא האלהים, ואין עוד.

ו. מיכה

בדורו של ישעיהו קם ביהודה עוד נביא גדול אחד, שבנבואותיו נתבטאה הרוח החדשה, שפעמה בעמוס, הושע וישעיהו: מיכה המורשת. לפי הכותרת שבמיכה א', א נבא מיכה, בימי יותם, אחז, יחזקיה, מלכי יהודה, זאת אומרת, שראשית פעולתו הנבואית חלה זמן-מה אחרי ראשית פעולתו של ישעיהו. בא, ו—ז אנו מוצאים נבואת חורבן לשומרון. מיכה התחיל איפוא להנבא עוד לפני חורבן שומרון (722). מן המסופר ביר' כ"ו, יח—יט נמצאנו למדים, שהנבואה במיכה ג', יב נאמרה בימי חזקיהו. אלו הן שתי הנקודות הכרונולוגיות הידועות לנו. לשאר נבואותיו של מיכה אין רקע היסטורי ברור, והדעות על זמן חבורן חלוקות. ס' מיכה של המסורת נפלג לפי סדורו לארבעה חלקים. א—ג' הם סדרה של נבואות-תוכחה-ופורענות רצופות (חוץ מב', יב—יג, שבדואי אינם במקומם). ד—ה' הם סדרה של נבואות-ישועה. ו' הוא פרק של תוכחה-ופורענות. ז' הוא מזמור נבואי המורכב מקינה מוסרית, קינה לאומית, יעודי נחמה ותפלה. אולם את היחידות הספרותיות הראשונות, שמהן מורכב הספר, עוד יש לקבוע.

פורענות ונחמה

בס' מיכה אנו מבחינים, כמו ברוב ספרי הנביאים, שני יסודות שונים: נבואות של תוכחה ופורענות ונבואות של נחמה וישועה. והשאלה היא, אם נבואות הישועה הן מיצירת הנביא-המוכיח או אם הן הוספות מתקופת יצירה נבואית מאוחרת. ההשקפה השלטת היא, שנבואות הישועה אינן של מיכה. כי נבואות אלה סותרות בתחלט לנבואות החורבן. האיש, שנבא לחורבנה הגמור של ירושלים (ג', יב), לא היה יכול להכחיש את דברי עצמו ולהנבא לגדולתה ותפארתה ולנצחונה על אויביה (ד—ה'). ומלבד זה יש בנבואות אלה נבואות לקבוץ גלויות (ב', יב—יג; ד', ו). ומזה יש ללמוד, שנבואות הנחמה הן מלאחרי החורבן. אולם באמת אין בין נבואות הפורענות ובין נבואות הישועה בספר זה (ובספרי נביאים אחרים) אותו הנגוד ההגייוני, שהחוקרים מבית

ולהיוון מוצאים בהן — על זה כבר עמדו רבים, ביחוד מסיעתו של גונקל. וגם אין צורך בהמצאות פלפוליות כדי לתרץ את ה„סתירה“¹. הנבואה הישראלית לא היתה „פנטית“ ולא הודיעה גזרות של „גורל“ עור. היא היתה דתית-מוסרית, והיתה תלויה תמיד בתנאי החטא והתשובה והסליחה, ומפני זה יעודיה תלויים ועומדים, ובדרך הטבע עלולים הם להיות מנוגדים זה לזה. כבר אמרנו, שנביאי פורענות בלבד, נביאי פורענות „טוטלית“, לא היו בישראל. בעקב הפורענות אחרות היו הנחמה והישועה. על הנגוד המיוחד בין מיכה ג', יב ובין נבואות הישועה שבספר עוד נעמוד להלן. כמו כן אין צורך לפרש בדרך הדרש את הנבואות על קבוץ גלויות בב', יב וד', ו¹. בס' מיכה מדובר באמת בארבעה מקראות על גלות ועל קבוץ גולים (א', טז; ב', יב; ד', ו; ז', יב). אבל גולים ופזורים ושבוים מבני ישראל ויהודה כבר היו בימי מיכה לרוב, ביחוד אחרי גלות שבטי הצפון. ולעומת זה אין בספר שום נבואה, שמשתקפים בה שממת הארץ או חורבן המקדש. וכן אין בטול המלוכה מבית דוד משתקף בשום נבואה, גם בד', ח לא נרמזו בטול המלוכה, אלא נרמזה ירידתה, ומבושרת שיבתה של „הממשלה הראשונה“ לבת ירושלים, כלומר: חידוש מלכות בית דוד על כל ישראל. זוהי הקבלה לעמ' ט', יא.

בבחינת הסגנון אין הספר אחיד. הקשר בין פרקיו רופף, ואין ראייה, שהם מיצירת נביא אחד². אבל אין גם יסוד לשלול את המסורת. ובכל אופן אין הכרח לאחר חלקים מן הספר עד אחרי התורבן.

ה ר כ ב ה ס פ ר

א', ב—טז הם נבואה אחת המורכבת משני חלקים (ב—ז, ח—טז). הנבואה פותחת בתיאור קוסמי של הופעת אלהי המשפט. אבל אין זאת

¹ עיין על תירוציהם של זליין ושמירם להלן, הערות 9, 12, 16.

² בבחינת הצורה אפשר להבחין בספר שלשה סוגי נבואות. נבואות התוכחה במרקים א'—ג', וי סאתרות על ידי שותמות הכותרת „שמעו“ (א', ב; ג', א, ט; ו', א, ב, השות ט), שמתאימה לה ב', א הכותרת „הוי“. משותף להן גם הבטוי „עמי“: א', ט; ב', ד, ח, ט; ג', ג, ה; ו', ג, ה, עיין גם ב. פרקי הנחמה ד'—ה', שמצינו בהם את חפתיה, ו„היה“ (ד', א; ח', ד; ה', ו). מלבד זה עובר בהם כחומ השני הבטוי „גוים רבים“ („עמים רבים“, „גוים“, „עמים“ וכיו"ב): ד', א, ב, ג, ה, ז, יא, יג; ה', ו, ז, יד (עיין גם ו', טז, לנירסה הע'; עמים; ז', טז). וכן הבטוי „שארית“: ב', יב (שחוא מפרק ד'); ד', ז; ה', ו (עיין גם ו', יח). פרק ו' מיוחד במטבע הספרותי: קינה וחפלה.

אומרת, שהכוונה כאן לחורבן שומרון בשואה טבעית. החורבן בידי האויב נזכר בפירוש בפסוק ז. הנביאים השתמשו לעתים קרובות בתיאורים קוסמיים כברקע לתיאורי חורבנות מדיניים. בתיאור מעין זה פותח הושע את נבואתו (הושע ד, ג). וכן פותח נחום בתיאור כזה את נבואתו על חורבן נינוה בידי אויב (נחום א', ג-ו). וכן הרבה. כהושע וכנחום וכו', נבא גם מיכה, דרך הפלגה מליצית, פורענות לעמים ולארץ ומלואה, "בפשע יעקב" ובחטאות בית ישראל³. הזמן הוא הזמן שלפני חורבן שומרון, ואולי — ימי המצור. מיכה נבא חורבן לשומרון. החטא, שנזכר בפירוש, הוא עבודת אלילים (ז). עבודת בעל אינו מזכיר. וגם אינו אומר, שעבודת-יהוה שלהם היא עבודת בעל, כמו שאומרים בעלי הדמיון. החטא הוא עבודת פסילים. יש בארץ פסילי אלהי נכר, אבל יש פסילים (עגלים) גם במקדשי יהוה. מפני זה קדשי שומרון הם "אתננים", קדשים, שבאו בטומאה. ולפיכך ישרפו ויהיו שממה, והאויבים יגזלו את הכסף והזהב שבמקדשים ויתנום במשתאות כאתנן לזונות⁴.

8 ז' לין בביאורו (ביחוד ע' 310, 312) טוען, שהכוונה כאן לחורבן שומרון ברעידת אדמה ולא בידי הכובש האשורי. בהתאם לזה הוא מוחק את סוף פסוק ב ("ויחיה אדני" וגו') ואת ראש פסוק ז ("וכל פסיליה — אשים שטמה"). לפסוק ו הוא טמעים, שאין בו רמז לכבוש בידי אויב. ואין הדבר כן. שהרי איך תוכל רעידת אדמה לשום את שומרון "לממעי כרם"? פסוק ו מקביל לג', יב ("שדה... עיין..."), ובשניהם הכוונה לחורבן בידי אויב. וגם אין יסוד למחיקות. — לינדבלום, Micha, ע' 17 ואילך, 26 ואילך, תומס גם הוא את ב-ז כנבואה על רעידת אדמה ומוחק את סוף פסוק ב ואת המלים "וכל אתנניה ישרפו באש" בפסוק ו. וגם למחיקות אלה אין שום יסוד. הנבואה אינה מדברת באמת ב"רעידת אדמה". מתוארת בה הופעת אלהי המשפט הממוגנת הרים ובוקעת עמקים. מכיון שהופעת זו "על במוחי ארץ" היא קוסמית, הרי היא מביאה חורבן לעמים כלם ולארץ ומלואה. אמנם, בס' מיכה אין עוד נבואת-פורענות אחרת לגויים (לינדבלום, ע' 21 ואילך). אבל הרי גם בס' הושע אין נבואת פורענות לגויים, ובכל זאת אנו מוצאים בד', ג פתיחה קוסמית. — הרד"ק מפרש "עמים" — שבמי ישראל, "ארץ ומלואה" — ארץ ישראל. כך מפרשים גם אחרים מן האחרונים (עיין לינדבלום, ע' 19). ואין זה מסתבר.

4 "אתנן זונה" הוא לא "עושר הארץ, שבא בעבודת הבעל", כאסור בהושע ב' (ול הויון, V, Skizzen, למיכה א', ז). כי גם לפי הושע ב' הכסף והזהב וכו' הם פתגמי יהוה. וכן אין הכוונה כאן לפתגמים הוגות הפולחנית (שמידט, ביאורו לנביאים, ע' 132). בס' מלכים לא נמסך חטא זה באותו הזמן. וגם עמוס והושע אינם

„על זאת“ הנביא סופד ומילל (ח). כי אמנם הוא נבא חורבן כעונש על חטא. אבל עם זה הוא בוכה על שבר עמו. ולא עוד אלא שהוא רואה את החורבן מתרגש לבוא גם על יהודה וירושלים (ט—טו). חורבן שומרון לא גרר אחריו באמת את חורבן יהודה, וזה עד לעתידותה ומהימנותה של הנבואה⁵. להורבן ירושלים לא נבא מיכה עוד באותו הזמן. אבל רואה הוא את הפורענות עוברת בארץ. חרדה ויללה וחורבן פוקדות את ערי

מוכירים אותו באמת. ובכל ס' מיכה לא נרמז. „אתנניה“ במיכה א', ז הוא נדרף ל„פסילה“ ול„עצביה“ שלפניו ולאחריו, אלא שהוא שם כולל יותר ומסמן את כל קדשי מקדשי הפסילים, והוא כנוי של גנאי, באשר „אתנן וונה“ נחשב ל„חועבת ה'“ (רב' כ"ג, יט). לפי ז' ו' י, ביאורו לכתוב זה, מעם הכנוי הזה הוא, שאבני הנוזל של הבנינים נרכשו במסחר עם עובדי האלילים. וזה קלוט מן הדמיון.

⁵ על „החידה“ של מיכה א' עיין בודה, ZAW, 1917—1918, ע' 77—108. בפסוקים ה—ז אנו מוצאים נבואת חורבן על שומרון, שהיא איפוא מלפני 722, ואילו בהמשך (ח—טו) נתנה לנו נבואה על כבוש ערי יהודה והתקפת-האויב על ירושלים, ונבואה זו כאילו קשורה במאורעות של שנת 701 (ימי סנחריב). בודה סבור, שהפרק הוא אחד. אלא שאין מיכה מתכוון לכך, שההתקפה על ירושלים תהיה המשך בלתי אמצעי של כבוש שומרון. הוא רק רואה, שמפלת יהודה עתידה לבוא בעקבות מפלת אפרים, ורק זה הוא מביע בח—טו, שיוכלו להאסר עם הנבואה על שומרון (ע' 106—107). בעיקר הדבר בודה צודק בלי ספק, ומכרעת הראיה, שהוא מביא (ע' 92—93) מיש' ז', יד—כ; ח', ה—ח: גם ישעיהו נבא לעליית אשור על יהודה בימי אחוז. אבל הסגנון, שמיכה לא צפה לעלייה בלתי אמצעית של האויב על ערי יהודה, היא מיותרת. מיכה, כישעיהו, מדבר על פורענות אשורית אחת, שתבוא על ישראל ויהודה, אם כי לא נבא באותה נבואה חורבן לירושלים. גם נסיונו של בודה למצוא (ע"י תקונים) במיכה א', י התואת-דרך מצפון ככוון לירושלים לא הצליח. וגם אין בזה תועלת, מאחר שהמקומות ביא—יב בלי כל ספק מדרום לירושלים. — גם מענתו של ז' ו' י, שאין במיכה א' בכלל נבואה על כבוש בידי אויב (עיין הערה 3) היא אפולוגטית, ואין לה יסוד. — לינדבלום, Micha, ע' 31 ואילך, 138—142, חושב את ח—טו לנבואה מיוחדת משנת 711: אז כבש סרגון את גת, ונשקפת היתה סכנה ליהודה ממערב-דרום. אבל „גת“ היא כאן כאילו עיר מערי יהודה, וכשאר הערים עוד לא נכבשה, אלא צפויה לה סכנת כבוש. מלבד זה אין ברשימת הערים שום כוון לצד ירושלים, ולינדבלום מבסס את הנחתו על תקונים מיותרים ושנוי סדר הכתובים. (על רשימת הערים עיין הערה שלאחרי זו). לדעות השונות על פרק א' עיין לינדבלום שם, ע' 15 ואילך.

יהודה. יושבי הערים בורחים בבהלה ומבקשים מחבוא⁶. בני-התענוגים הולכים בגולה.

פרק א' הוא רובו נבואות פורענות ומיעוטו תוכחה. קרובים לו באפים הם ב'–ג', שגם בהם תוכחה ופורענות ארוגות יחד. רק ב', יב–יג אין מקומם כאן, ויש לקבוע אותם לפני ד', ו (עיי' להלן). בפרק ב' שתי נבואות-תוכחה: א–ה, ו–יא. פסוק ה הוא לא תשובה-קללה של השומעים לנביא אלא נבואה מקבילה לג–ד ("לך" במובן "לכם"). הנבואה בו–יא מתחילה ומסימת בדבר על ה"מטיפים"⁷. פרק ג' הוא נבואה המורכבת משלשה

⁶ ברשימת הערים יש כמה לקויים. מכיון שרוב המקראות יש לשון נופל על לשון, רשאים אנו לתקן בהתאם לכך את הנוסח במקראות, שמשחק מלים זה נמשמש בהם. על יסוד זה אפשר להגיה את נוסח י–טו כך: "קָנָה אל תגידו, קָבֹנוּ אֶד תבכו... עכרי לָךְ יושבת שָׁמִיר עֲרִיח־שָׁחַ. לא יצאה יושבת צאנו! מספד בית קֶאֱבֵל יקח קָם עמדתו! כי יִחַלָה למוֹב יושבת יָרְמֹת, כי ירד רע סאת ה' לְשַׁעֲרֵי שַׁעֲרֵים. רתם המרכבה לרכש יושבת לכיש... לכן תתני שלוחים על מורשת נח, בחי אכזיב לאכזב למלכי ישראל. עד הירש" ונו'. — נָדִי היא מגדל נד (יהושע מ"ו, לו), לזה מתאים "אל תגידו". השבעים גרסו "אל תגדילו", וזה לשון-נופל-על-לשון ל"מגדל". הבטוי נשתבש בהשפעת ש"ב א', כ. כבון נזכרה ביהושע מ"ו, ט. למליצה "אך תבכו" עיי' יש' מ"ו, ו. במקום "שפיר" כבר גרסו הימצוי וְאָבֵלֵד וגרץ "שפיר" (יהושע מ"ו, מח). אבל בנוסח "עריה בשת" אין שום לשון-נופל-על-לשון לא לשפיר ולא לשמיר. ואולי צ"ל "שת", ומשחק המלים הוא "שמיר — שת", רמו לבטוי "שמיר ושית". את צאנו מזהיר הנביא על שלא ברחת, והוא נבא לת, שתמלא מספד על תרונתה. "עמדה" ענינו מקום (כלשון "עָדָה"). "ירמות" במקום "מרות" כבר הגיה גרץ. "לשערי" הוא נוסח השבעים. שערים נזכרה ביהושע מ"ו, לו. מבחינה גיאוגרפית מתאימה שערים למקום זה ברשימה, והמלה "לשער" או "לשערי" מוכיחה בהחלט את נכונות התקון. עם זה במלים ממילא כל חפשי הכוון לצד ירושלים. "מורשת" דורש הנביא, כנראה, מלשון הורש, גרש ושלת, וזו לשון גרדת ל"שלוחים". אין יסוד למקצת ב"עדלם" (מז). משחק המלים הוא "עד — עדלם": בני ישראל יברחו עם רכושם למערות עדלם.

⁷ הנוסח של פרק ב' הוא מן הקשים ביותר. פסוק ד': יש מוחקים "נתיה" וגורסים "ונהה נהי לאמר"; ואולי צ"ל: "ונהה נהי, נָהָה וְאָמַר" (השוח יהושע ו', יג ועוד); במקום "שמיר" צ"ל לפי השבעים "ימד"; במקום "איך ימיש לך" יש גורסים ע"פ השבעים "אין משיב לו" (אז: "אין מושָׁב לו"), אבל אין זה עולה יפה. ואולי יש לצרף את הלמיד של "לשובב" ל"לי" ולנסח: "איך ימיש ליל" (מח רב התושך סביבו! השוח שמ' י', כא: "וימש חשך"; וחשוה מליצות חושך-אור בסיכה ג', ו;

חלקים: א—ד: על הראשים, ה—ח: על הנביאים, ט—יב: על הראשים, הכהנים והנביאים⁸.

הפרקים ד'—ה' הם מגילה של נבואות-ישועה. בראש המגילה (ד', א—ג) אנו מוצאים את נבואת ה'—הבית של ישיהו, שיש לה כאן סיום מיוחד (ד'—ה). נבואה זו היא בס' מיכה פרובלמה קשה. ולא מפני שיש בה סתירה לנבואת החורבן שבסוף פרק ג' (...ציון שדה תחרש... והר הבית לבמות יער"), כדעה הרווחת. ואף אין צורך להניח, כדי להסביר את טיבה של נבואה זו כאן, שמיכה נבא למאורעות, שיבואו זה אחרי זה: אחרי חורבן הבית יבנה שוב ויהיה מקום התגלות אלהים לכל העולם. המסורת היהודית תופסת, כמובן, נבואה זו כחזון לימות המשיח שלאחר החורבן⁹. אנו יודעים, שבדורו של ירמיהו

ז', ח—ט); במקום „לשובב“ יש גורסים ע"פ השבעים „לשובינו“, אבל גם זה אינו עולה יפה, ואולי צ"ל: „שורד“ (גם החרגום לא גרס את הלטיני). פסוק ו: במקום „ימיפון“ אולי: „מסיפם“; במקום „יסג“ — „יסגו“ (במובן מיכה ו', יד: ישאו להם, יקבלו). ז: „האמור“, אולי: „אמור“ (השוה ו', נז: „ענה ביי“). ח—ט: יש להניח אולי: „נאָמס מול (או: על) עמי לאויב תקומון, קעיל, שלמה, אדר הפשטון... נשי עמי חגרשון מביח פֿעגגיקען, מעל עלליקען חקחו אָדָרם לעָרם“. ה, „אדר“ הוא האדרת, שהיתה גם לבוש עניים. והשוה שם' כ"ב, כו: „שמלתו לערו“.

⁸ הפרק פוחח ב„נאמר“. בודה, ZAW, 1919—1920, ע' 16—19, משער, שנשר כאן ספור על ריב בין הנביא ובין מתנגדיו. אבל גראה, ש„נאמר“ הוא סין כותרת לנבואה (שאינה שונה מן „ויהי“, „והיה“, „ואראה“ וכיו"ב), שהיא מורה בעינינו, משום שאינה מצויה. כותרת כזו ניחנה לנו, כגראה, גם באמצע פסוק מז ביש' כ"ד: „נאמר: רוי לי“ וגו'. ואולי יש לגרום „נאמר“ (במקום „נאמר“) גם ביר' ג', א.

⁹ עיין רדיק למיכה ד', א. מעין כך מנסה גם זלין בביאורו, ע' 303, 328—330, לישוב את הדברים. מחאתו של זלין נגד הרוגמיות הנוקשה של השוללים נבואה זו ממיכה בגלל הסתירה לג', יב, וראי יפה היא. אבל הסברו תלוי על בלימה. חורבן ירושלים אינו „הנחתה“ של ד', א—ה (ע' 328). כי בד', א—ה, ובשום מקום במיכה, אין רמז לבנין חדש של הבית אחרי חורבנו. וכן אין הנבואה בד', א—ה אומרת, שהבית לא יהיה „מקום פולחן“. הוא ספואר כמקום חורה ומשפט, אבל אין מלה של שלילת פולחן. וגם בא'—ג' אין מיכה אומר שום דבר נגד הפולחן של בית המקדש. כל שכן שלא נכון לומר, שנבואה זו אינה נבאה לתפארת ירושלים; שירושלים תהיה חרבה לעולם, והמלכות לא תשוב אליה, אלא שהר הבית יהיה מקום התגלות (ע' 303).

הבינו את מיכה ג', יב כנבואה, שנאמרה בימי חזקיהו לשעתה ושכחה פקע עוד בימי חזקיהו, מאחר שחזקיהו "ירא את ה' ויחל את פני ה', וינחם ה' אֶל הרעה אשר דבר עליהם" (יר' כ"ו, יח—ט). מזה נמצאנו למדים, שיחס הדורות ההם לנבואות לא היה דוגמטי. לא חשבו, שהר־הבית יהיה נכון, "בראש ההרים" רק אחרי שיהיה "לבמות יער". יש להניח, שגם בדורו של מיכה (או של מסדר ספרו) קיים היה יחס כזה לנבואות. נבואות הישועה שבס' מיכה אינן רומזות על תקומת ציון מן ה"עיים". ולא עוד אלא שנבואות הר־הבית שאובה מתוך ספר, שאין בו נבואה לחורבן ירושלים — מספר ישעיה. אין כאן איפוא זה אחרי זה. איומו של מיכה היה תלוי ועומד. אבל בחירת ישראל ותפארת ירושלים בעתיד היו אמונות קבועות לנביא ולשומרי נבואותיו. סדרו את הנבואות זו ליד זו מבלי שנסו לאחד אותן אחד שיטתי-דוגמטי.

נבואות הר־הבית שבס' מיכה היא פרובלמה קשה לא מפני הסתירה שבינה ובין נבואות הפורענות, אלא מפני אי־ההתאמה שבינה ובין שאר נבואות הישועה שבספר. הנבואה מתאימה למטבע הכללי של ס' ישעיה, הנבא לבטול האליילות ולאחות העמים, אבל אין היא מתאימה למטבע נבואות הישועה של ס' מיכה. כי בשאר נבואות שבס' מיכה אין זכר לבטול האליילות בעולם. ציון היא לא מרכז של שלום, אלא היא עיר לוחמת ורומסת, "עמים רבים". סיום הנבואה בפסוק האף הוא סותר לנבואה: "כי כל העמים ילכו איש בשם אלהיו, ואנחנו נלך בשם ה' אלהינו לעולם ועד"¹⁰. הנבואה

הסבר זה קשור בתפיסה הכללית של נבואות הישועה שבמיכה, שולין פביע, ותפיסה זו היא מפולגת ומוטעת. תפארת הבית היא תפארת ירושלים: כי פציון תצא תורה וגו'. עיר, שיש בה מקדש לכל העמים, אינה מדומת כשרויה בחורבנה. על זה עיין עוד להלן, הערת 16. — בדק מעיר גר'י, ביאורו לישיעה, ע' 43, שבנוסת הנבואה במיכה ד', א אין רמו של נגור לג', יב: "והיה" קובע ופן ולא נגור. שהרי לא אמר "אולם באחרית הימים" או "ובאחרית הימים". מזה נראה, שנוסת הנבואות אינו קשור כלל בנ', יב.

¹⁰ ול הויזן Skizzen, V, לסיכה ד', ה מתחכם לבאר, שהפעלים הם הווה ולא עתיד: לכל עם אל שלו, ורק לנו אל אמת, ולפיכך עתידים כל העמים לפנות אליו. אלא שאת העיקר (שכל העמים יפנו אל ה') הוסיף מן העלייה. סרטי, צייג'י, גר'י רוצים להכריע, אם מיכה ד', ה הוא הרחבה של יש' ב', ה או אם יש' ב', ה הוא קצור של מיכה ד', ה. עיין גר'י, ביאורו לישיעה, ע' 48. גר'י עצמו אומר: "איכה פנית מה שישעיהו דורש" ("לכו ונלכה" וגו'). אבל גר'י אינו עומד על החבל

היא איפוא גוף זר בספר זה. וברור, שהיא שאובה מס' ישעיה. על זה עיין עוד להלן.

כל שאר נבואות-הישועה שבס' מיכה טבועות במטבע אחד, לא-ישעיני: הן נבואות-מלחמה-ונקם טפוסיות.

ב', יב—יג; ד', ו—ז; ה', ו—ח הן שלש נבואות על „שארית ישראל“, שהן קרובות זו לזו בענינן¹¹. בב', יב; ד', ו מדובר על קבוץ גולים ונדחים. אין שום צורך להוציא נבואות אלו מפשטן הברור, כדי ליחס אותן למיכה¹². הושע, ישעיהו, צפניה וכו' נבאו כולם לקבוץ גולים. וגם אין לתאר כלל נבואות-ישועה באותו הזמן בלי מוטיב זה. משותף לשלש הנבואות הוא היעוד, שהשארית תהיה עם רב, גוי עצום, גוי מנצח ורומס את אויביו¹³.

היסודי שבין הכתובים. ז' לין למיכה ד', ה אומר, שמלקט אחד העלה כתוב זה מיש' ב', ה, הרחיבו וקבעו כאן. על הסתירה לעצם הנבואה אין הוא עומד. אין מקשים על „מלקט“. — קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, ע' 49, הערה 1, מוען, שאין כאן סתירה גמורה, מאחר שנבואת הר-הבית אינה מניחה דוקא, שהעמים יעזבו את האלילות לגמרי. אולם ביש' ב' הרי נבואה זו קבועה בפרק הכולל חזון על במול האלילות בעולם (ובס' ישעיה יש עוד כמה נבואות על במול האלילות). ובכל אופן הרי פסוק ה קובע באמת שתי רשויות נפרדות לגמרי, ואף על עויבה חלקית אינו רוסו. ולא עוד אלא שהוא פותח ב„כ״י“ וכאילו בא לגמק, ובאמת אין זה אלא נימוק לסתרה.

¹¹ ב', יב—יג וד', ו—ז אינם המשך אחד, כדעת דוהם ועוד, אלא יש כאן שתי נבואות מקבילות. השוה בודה, ZAW, 1919—1920, ע' 14—15.

¹² שמידט וז' לין בביאוריהם מוענים, שהכוונה במקראות אלה לא לקבוץ גולים אלא לאוסף פליטי ערי יהודה לירושלים. הנבואות כאילו נאמרו בימי עליית מנחריב. מיכה נבא, שהפליטים יתכנסו לירושלים הנצורה, ואתִיכ חבוא הישועה. כאן כאילו יש הקבלה ליש' כ"ט, א—ה. אבל הביאור הזה הוא דרשני. אין בהחלם שום רמז לקבוץ אל העיר. „כצאן בצרה“, „כעדר בתוך הדברו“ אינם דסויים מתאימים לקבוץ פליטי חרב מבוהלים לעיר נתונה במצור וברעב. הבטויים (אסוף, קבץ וכו') הם מן הבטויים הקבועים של הנבואות לקבוץ גלויות. המקבילה בצפ' ג', יט דיה לבטל את הביאור ההוא. — הרד"ק מביא לב', יב—יג ביאור בסובן פורענות: ישראל יברחו אל הערים הכצורות מפחד האויב וכו'. אבל אין זה פשט הכתובים.

¹³ ב', יג אינו המשך תיאור קבוץ הגולים שבפסוק יב, כפי הציאור המסור והמקובל. ביאור זה יש בו קושי רב, שהרי הכתוב מניח, שהגולים הם כאילו במקום אחד, יש להם מלך, והם יוצאים ממקום אחד לעלות לארצם. ואילו כנולה הלא הם

זמן מיוחד אין לקבוע לנבואות מסוג זה. — על אפיו המיוחד של הנבואות על שארית ישראל בס' מיכה עיין להלן.

קשה ביותר הוא משפטם של ד', ח-ה', ה': מתי נאמרו ומה משמעותם? יש מאחרים את כל הקטע. אבל דעה זו היא בודאי בטלה. מאחר שבד', ט, יד נזכר המלך המולך בירושלים, אחרים מבחינים כאן יסוד עתיק: ט, י, יד, ואת השאר הם מאחרים. אבל הבחנה זו עומדת על הנחות לא נכונות. בפסוק ח מוצאים רמז לירושלים החרבה, שנשאר ממנה רק כמין „מגדל עדר“ במדבר. בפסוק י מוצאים איום בגלות. ביא—יג מוצאים נבואה ממטבע נבואת גוג-ומגוג של יחזקאל, שהיה כאילו הראשון, שנבא למפלת העמים לפני ירושלים¹⁴. אבל כל ההנחות האלה תלויות על בלימה. בפסוק ח „עפל בת ציון“ עומד על עמדו, זאת אומרת, שהעיר אינה חרבה. בפסוק י אין איום בגלות (המלים „ובאת עד בבל“ הן הוספה). ביא—יג אין מסגנונו של יחזקאל, כי נבואת גוג-ומגוג אינה נבואה על מפלת העמים לפני ירושלים (ירושלים לא נזכרה בה כלל)¹⁵. מצד שני, יש במיכה ד', ח-ה', ה, אחידות מסוימת בבחינת הצורה. ד', ח; ה', א: הפתיחה „ואתה“. ד', ט, יא, יד: „עתה“, „ועתה“. ד', י; ה', ג: „כי עתה“. סימנים אלה מיוחדים לקטע זה בס' מיכה. (עיין גם ז', י). הקטע דומה

מפורים ונדרים, ואין להם מלך: „שער“ הוא לא שער הנולה (מרמי) ולא „מבואות הנבול“ (ולהיוון). באמת, ינ הוא נבואה בפני עצמה: אחרי שיאספו יחד בארצם יפרצו ויצאו למלחמה על אויביהם דרך שער ארצם, הפורץ לפנייהם, מלכם בראשם ונוי. וזהו מקבילה לד', יג (קומי ודושי וגוי) ולה', ז (אשר אם עבר ורסם וגוי).

¹⁴ עיין ולהיוון, Skizzen, V, ע' 144—146: ד', ט-י, יד יכולים להתבאר מתוך מאורעות זמנו של מיכה — מתוך הסכנה של ימי סנחריב. זוהי נבואה לחורבן ולגלות יושבי ירושלים. ואילו ד', יא—יג הם, להפך, נבואת ישועה, שנכר בה המטבע האסכמולוגי, שמטע יחזקאל. בעקבות ולהיוון הולכים נובק ואחרים. ואילו מרמי, שטדה, דוהם ועוד מאחרים את הנבואה כולה. אייספלדס, Einfeldung, 456 ואילך, מהספ. לינדבלום, Micha, ע' 143, חושב, שר', ט-י, יד הם שיר-לענ על ירושלים משנת 701 מסוף ימי חזקיהו, שהנביאים חלו בו תקוות, והוא הנחיל להם אכזבה וכו'. שמידס בביאורו מיחס את הנבואה למיכה ורואה בה את השפעת ישעיהו. ז' לין מיחס את כל הנבואה למיכה, וזמנה — עליית סנחריב. אלא שהוא מפרש את הנבואה פירוש משונה, עיין הערה ¹⁶.

¹⁵ עיין למעלה, ע' 37—38.

לא, י—טז בפנינו אל הערים („ואתה מגדל עדר“, „ואתה בית לחם“).
יש להניח איפוא, שהנבואה היא אחידה ועתיקה.

המקדימים נבואה זו כולה או מקצתה נוטים לאחו אותה במאורעות של ימי עליית סנחריב. אבל שאלה היא, אם זה נכון. שלא כמו בנבואות ישעיהו, אין המלך האלילי תופס כאן שום מקום. וכן אין במיכה שום נבואה מפורשת על תבוסת אשור לפני ירושלים. בד, ח—יד, המתארים את ההתקפה, לא נזכר אשור כלל. בה, ד—ה אשור הוא במרחקים: הוא עלול לבוא, אבל בהווה אין הוא בארץ. המתקפים הם „גוים רבים“. אין זו התקפת מלך עריץ הרוצה למשול בכפה. זוהי התקפת אויבים ישנים, שכנים רעים השמחים לאיד והשואפים נקם (ד, יא). הם הם, שנזכרו גם בד, ח—י (השוה ביחוד ד, יא עם ז, י). הם בלי ספק אותם, שנזכרו בעמ א, ג—טו; צפ, ב, ד—יא ועוד. אולם בימי סרגון וסנחריב (עד 701) היתה יהודה עם שכניה בעצה אחת: הם זממו יחד מזימות בסתר ובגלוי נגד אשור. הרקע המדיני של הנבואה הוא איפוא בהכרח זה שלאחר 701. סנחריב הקים בערי הפלשתים, ובודאי גם במדינות האחרות, ממשלות נאמנות לאשור. הוא נתן מאדמת יהודה לפלשתים. חזקיהו הוכרח להלחם, כדי להשיב את אדמתו (עיינ מל"ב י"ח, ח; כ, כ). נראה, שהסתבך במלחמות עם שכניו. סנחריב היה עסוק בענינים אחרים בארצו. העמים הקטנים יכלו איפוא להשתער זה על זה. נתעוררו יצרי הקנאות והתחרויות של העבר. יהודה סבלה משכניה הרעים. אים גם הענק ממרחקים. מתוך הלך-הרוח של הזמן ההוא נולדו הנבואות האלה. הן אינן משקפות בפרטיהן מלחמה ריאלית, אלא צופות הן, כנבואת-אריאל, במלחמה חזונית. מיכה רואה עתה את יהודה כאי בודד בים-העמים האלילי. העולם האלילי מתנכל לה. וכישעיהו רואה הוא את ההכרעה שעתידה לבוא במלחמת-העמים על ירושלים. בס' מיכה יש איפוא לקט של נבואות, שנבא הנביא בזמנים שונים די רחוקים זה מזה.

מיכה נבא למלכות-אלהים חדשה ונצחית „בהר ציון“, שתוסד אחרי שהאל יאסוף את שארית ישראל ואת נדחיו כאסוף רועה עדרו (ד, ו—ז). את ציון הוא קורא „מגדל עדר“ (ח) — מתוך אותו הדמוי, שהיא תשמש מקום אסוף ל„עדר“ המפורז. הוא מבשר לציון, שעתידה „הממשלה הראשונה“ — ממלכת דוד בתפארתה — לשוב אליה. התיאורים בט—יד הם תיאורי מאורעות המלחמה האחרונה, בסגנון נבואת-אריאל של ישעיהו, אם גם ברוח אחרת. גויים רבים יאספו על ציון להנקם בה ולראות במפללתה. „עתה“, „ועתה“, „כי עתה“ משמעותן „הנה“, „והנה“ (השוה ז, ד, י) ומסמנות מה שעתיד

לקרות בימים ההם. ציון תהיה אחוזת פחד, ואליה הוא פונה בחזון: „ועתה למה תריעי רע? המלך אין כך“ וגר' (ט). בפסוק י אין הוא מתאר „גלות“ אלא את בריחת בני ציון מן העיר מפחד המצור והרעב. הם יתחבאו „בשדה“. וכשתגיע הצרה לשיא, יגאל אותם אלהים מכף אויביהם. כי מלחמת העמים בציון היא „עצת“ ה'. הוא שיקבץ אותם „כעמיר גרנה“. ברוח דמוי ה„עדר“ הוא ממשיך את ציון הנושעה לפר, שקרניו ברזל ופרסותיו נחושה. היא תדוש ותדק עמים ותחרים בצעם לאלהים¹⁶.

ד', יד הוא תיאור מקביל של שעת הצרה, והוא, כנראה, פתיחה לה, א—ה. ציון תתגודד, מצור ישימו עליה, ילעיבו במלכה¹⁷. ואחרי כן תבוא המלכות החדשה. בה, א—ה אנו מוצאים נבואה דומה לנבואת-הילד של ישעיהו (ט, ה—ו)¹⁸, אלא שהיא מאוחרת ממנה וצופה לזמן שלא חרי חוקיהו. אלהים יתן את ישראל בידי האויב „עד עת יולדה ילדה“ — עד הולדת מלך העתיד, ה„מושל בישראל“ מבית דוד בית הלחמי (ה, א—ב). אבל גם מיכה, כישעיהו, אינו רואה את מלך-העתיד כגואל: לא מלך זה יבוס את הגויים, שנאספו על ציון. ועם זה מתאר אותו מיכה

¹⁶ בכל הנבואה הוצא ציון היא העומדת במרכז: עליה יאספו הגוים, היא שתושע. קרן „בת ציון“ תהיה ברזל, והיא תדק עמים וכו'. כדי „להציל“ נבואה אלה המציא זליון המצאה, שמיכה נבא באמת תורבן גמור לציון ולמלכותה, אלא שעם זה נבא למלכות חדשה, שמקומה יהיה במנדל-עדר או בביה-לחם, ובה ימלוך דוד חדש וכו'. הרהיבית יהיה רק מקום התגלות אלהים. בזה חסור הסתירה לנ', יב. עיין ביאורו, ע' 305, 330 ואילך. רומן זה נאה הוא באמת לזליון. כדי לקיים ביאור זה, הוא מוחק בד', ו את המלים „בהר ציון“ ומשער, שמנדל-עדר שליד ביה-לחם היתה „עפל“ (מקום מצפה) של ירושלים מדרומה, ומבאר לפי זה את ד', ת. אבל בפסוק יג שכח למתוק את המלים „בת ציון“! וזה מבטל את כל הביאור. וכבר אמרנו, שמד', ב ברור, שלא מקדש קמן בהר שומם יהיה מקום תורה לעמים אלא סציון וירושלים יצא דבר ה' (עיין הערה 6).

¹⁷ ד', יד: „עתה התגודדי בת גדוד“. הביאור המקובל ל„בת גדוד“ הוא: שגדוד חנה עליך. ואין המליצה מתישבת יפה לפי ביאור זה. ואולי „גדוד“ כאן כמובן: חל, ערמת עפר (עיין תה' ס"ה, יא) — סוללה. „בת גדוד“ — עיר, ששפכו עליה סוללה; וזה מקביל ל„מצור“. כמובן זה יש אולי לפרש „גדוד“ גם בש"ב כ"ב, ל (תה' י"ה, ל), ומקבילה לה שם המלה „שור“. והשווה „גדודיות“ (משנה עירובין ה, א).
¹⁸ המבארים הנוצרים מוצאים כאן רמז לנבואות עמנואל (יש' ז', יג ואילך).

ואין הדבר כן. כי עמנואל אינו מתואר כגבור ומושל.

כמלך גבור, שירעה את ישראל, בעז ה', ושמו יגדל עד אפסי ארץ. בימיו יהיה שלום בארץ. אף אשור לא יוכל אז לבוא בגבול ישראל (ג-ה)¹⁹. ה'—ו—הם נבואה לשלטון ישראל לעתיד לבוא. פסוק ז הוא לאומי-קיצוני ביותר. גם ה', ט—יד הם מנבאות-י שו עה. במלכות החדשה לא יהיה כח צבאי אלילי (סוסים, מרכבות, מבצרים) ולא תהיה בה עבודת אלילים. בנבואה יש השפעה של יש' ב', ה ואילך, אבל שונה היא מנבואת ישעיהו ברוחה: היא לאומית ולא עולמית²⁰. וגם אין בה מן האידיאה של התשובה, כמו שנראה להלן.

פרק ו' הוא כולו תוכחה. הוא מורכב משלשה קטעים: א—ה, ו—ח, ט—טז. הקטע הראשון הוא „ריב“ האל עם ישראל, ותכנו: הזכרת חסדי ה' עם ישראל. כשאר הנביאים, סבור גם מיכה, שחסדי ה' עם ישראל הם

¹⁹ בפרמי הנוסח של ה', א—ה יש קשיים רבים. בה', א המלים „להיות“, „לי“, „להיות“ מפוקפקות. בפסוק ב המלים „ויתר אחיו ישובון“ וגו' הן אולי שלא במקומן, וההמשך הוא: „לכן יחנם עד עת יולדה ילדה, ועמד ורעה כעז ה', בנאון שם ה' אלהיו, ויתר אחיו ישובון על בני ישראל“ וגו'. והכוונה אולי לאחיו־קרוביו של המושל, בני משפחת המלך, שנשלחו כבני הערובות לאשור, שישבו אז לארצם עם שאר הגולים—סימן לחירות החדשה ולשלטון החדש. „שבעה רעים ושמונה נסיכי אדם“ בכאודק הם, כנראה, מלכים ונסיכים של העמים, שיהיו כפופים לישראל, ויצאו עסהם נגד אשור. ²⁰ ולהיוון מנעים, שהנבואה דנה בנימוסי עבודת הבמות, אבל אינה שוללת עדיין את הבמות עצמן. וכן נובק. ולעומתם מוענים מרסי וז' ין, שכאן נשללת הבמות עצמן. אבל באמת אין כאן שום פולמוס נגד „פולחן יהוה כנעני“ (ולין, ע' 341), לא נגד הבמות ולא נגד נימוסי הבמות, אלא אך ורק נגד האלילות הנכריה (שהוא כולל בה גם את הענלים). המנע עם יש' ב', ו—ה מוכיח זאת בכירור (שם: מלאו מקדם... כפלשחים... נכרים... ותמלא ארצו...). התמאים הם: כשפים, נחש, פשיזמוס („למעשה ידיך“). המצבות והאשרים כאן הם סמלי אלילות נכריה. השוה למעלה, כך ב', ע' 206, הערה 13. — „עריך“ בפסוק יג (אחרי פסוק י) הוא קשה. יש גורסים: „עצבך“, „ציריך“, „הריך“. פרלס, Analecten, גורס „יעריך“. ואולי צ"ל „עציד“, בהקבלה ל„אשריך“ (השוה דב' ט"ז, כא). — יש מוחקים מלת „הגוים“ בפסוק יד, מאחר שאינה מתאימה להמשך. ואולי באה כאן המלה במשמעות נאים־רשעים, כמו בכמה מקומות אחרים במקרא (עיין למעלה, כך ב', ע' 702, הערה 64). וקרוב יותר, שה', ו—יד הן נבואת אחת, ופסוק יד חוזר ומסיים את הנבואה בו—ח על האבדת הגויים־האויבים.

יסוד חובתו הדתית והמוסרית של ישראל. ו—ח אינם המשך הריב, ואין הפסוקים ו—ז כאילו דברי העם המשיב על התוכחה. בריב הנבואי עם העם טוען תמיד המוכיח בלבד (השוה מיכה א', ב ואילך; יש' א', ב ואילך, יח—כ; יר' ב', ד ואילך; הושע ב', ד ואילך; ד', א ואילך). הקטע הוא לפי צורתו התבוננות חכמת ית-מוסרית במהות הטוב הדתי, שיח האדם עם עצמו. השואל הוא ה„אדם“, שלו נתנה התשובה בפסוק ח. בפסוקים אלה הובעה תורתה היסודית של הנבואה החדשה: עליונות המוסר על הפולחן, תורה, שכבר הביעה עמוס, הושע וישעיהו. (על נסוחה המיוחד כאן עיין להלן). יש סבורים, שא—ח נאמרו בימי מנשה או בימי אחז, מאחר שבפסוק ז נזכר קרבן אדם. אבל באמת אין מיכה מוכיח כאן את העם על חטא, שהוא חוטא במעשה, ואין בדבריו מן הזעם וההתמרמרות של ירמיהו או של יחזקאל או של ישעיהו השני (נז', ג). אין זה אלא הגיון חכמתי על דרישת האלהים מן האדם. הנביא מזכיר קרבן אדם, משום שנחשב באותם הזמנים, בעמים וגם בישראל, אות של מסירות עליונה לאלהים, גם אם לא היה נוהג למעשה. הנבואה יכולה להאמר גם בימי חזקיהו. ו, ט—טז הוא קטע של תוכחה מוסרית קשה נגד ה„עיר“ — נגד ירושלים, ואולי נגד כל עיר, נגד כל ערי יהודה, וביוחד נגד ירושלים. המלים והבטויים בט—יב הם חכמתיים. הנוסח לקוי. אבל גם לפי נוסח המסורת, פסוק יא („האזכה“) הוא המשך ההתבוננות של ו—ח. יש כאן איפוא קטע חכמתי רצוף מפסוק ו עד יב. ההתבוננות המוסרית החכמתית בט—יא משמשת מבוא לתוכחה ולאיומים שבפסוקים יב—טז, קצתם — בסגנון התוכחות שבתורה²¹. השחיתות המוסרית היא „חקות עמרי“ ו„מעשה בית אחאב“. הנביא מאיים ברעב ובמחלה, בחרב, בבצורת, בשמה ובחרפה. אין

21 חכמתיות הן המלים: חושיה, בית רשע, אצרות רשע, האזכה, מאוני רשע, מלאו חסם (ביחס לאדם), רמיה. פסוק ט לקוי. הפתיחה מזכירה את מש' ג', כ—כא („חכמות... חתן קולה... תקרא... בעיר“), השוה ח', א—ג; מ', א—ג. אם כן, יש לנרוס: „קול ה' בעיר יקרא“, ולהלן, לפי ההרגומים: „חושיה ליראי שמו“, סוף פסוק ט הוא סתום. בפסוק י צ"ל אולי: „האשכ בית רשע“ ונז' (כלומר: האשכ במח ואיתן בבית רשע, שבו אצרות רשע וכו'). זה מקביל ל„האזכה“ בפסוק יא, ולפי הצורה יש כאן איפוא הגיון חכמה-מוסרי במטבע ו—ח. „אשר“ (יב) חוזר „לעיר“: אוי לעיר, אשר וכו'. אם ננרוס „בעיר“ ע"פ מש' ג' והמקבילות, הרי יש כאן תוכחה חכמתית כללית לכל עיר. — לינדבלום, Micha, ע' 136 ואילך, טוען, ש—טז הם נבואה על שום רון. אבל ראיותיו אינן מכריעות.

צורך להניח, שתוכחה מוסרית כזאת יכלה להאמר דוקא בימי מלך „רשע“ — אחז או מנשה (השוה), למשל, את חזון ישעיהו בשנת מות עוזיהו ה„צדיק“, פרק ו'.

בפרק ד' חל בלי ספק עירוב־פסוקים, ועירוב זה גרם מבוכה רבה. אנו מבחינים בא—יג קינה (או תלונה) מוסרית וקינה לאומית, אלא שפסוקי שתי הקינות נתערבבו. פסוק א („אללי לי, כי הייתי כאספי קיץ“ וגו') נחשב לפתיחת הקינה על השחיתות המוסרית בב—ו, ובהתאם לזה מבארים אותו ביאור אלגורי. אבל מחבקוק ג', יז—יח נמצאנו למדים, שהפסוקים א וז הם יחידה רצופה וחלק ממזמור לאומי. שפסוק א שייך לקינה הלאומית, מוכיחה גם צורתו: הוא נאמר בגוף ראשון, כמו גם ז. פסוק יג אינו נמשך לשלפניו ולשאחרינו, ונראה, שהוא מן הקינה המוסרית. על יסוד זה רשאים אנו לומר, שפסוק א הוא פתיחת הקינה הלאומית, הנמשכת בז'. הקינה על השחיתות המוסרית כלולה בפסוקים ב—ו, וסיומה הוא פסוק יג („הארץ“ — ארץ ישראל, „מעלליהם“ — הדמים, השחר וכו'). הקינה המוסרית היא מזמור חכמתי־נבואי, תלונה על השחיתות המוסרית של הזמן, מעין הושע ד', א—ג; תה' י"ב וי"ד=נ"ג (השוה יר' ט, א—ה; יש' נ"ז, א; משי' ל', יא—יד), שדוגמתה אנו מוצאים גם בספרות־החכמה המצרית²². הנביא השתמש בנוסח מזמורי־חכמתי רווח לתכליתו הנבואית. את שני חלקי המזמור הוא מסיים באיומי פורענות (סוף פסוק ד ויג). ולעומת זה משמשת הקינה הלאומית פתיחה לנבואת־ישועה ולתפלת־ישועה. נבואה זו כלולה בפסוקים א, ז—יב, יד—כ. היא נפלטת לשלשה קטעים: (1) א, ז—י (קינת האומה), (2) יא—יב (מענה הנביא), (3) יד—כ (תפלת הנביא). היא פותחת ברמזי־בצורת המסמלים פורענות לאומית או המדומים כחלק מן הפורענות הלאומית גם ביר' ח', יג; חב' ג', יז. המקוננת היא לא ציון אלא האומה הישראלית (או ציון כסמל ישראל כולו). הקינה אינה מניחה את גלות יהודה וחורבן ירושלים אלא את גלות אפרים בלבד. האומה נתונה במצוקה, אבל היא מצפה לישועה (ו). היא מוקפת אויבים השמחים לאידה. היא מתודה על חטאה (ט) ומצפה למפלת אויביה (ט—י). יא—יב הם הבטחת הנביא למקוננת: הוא נבא לה תקומה וקבוץ הנדחים. יד—כ הם תפלת הנביא. יד מוכיח, שהאומה היא המתאבלת על גלות עשרת השבטים: הנביא

²² השוה למעלה, כרך ב', ע' 703—704 והערה 88.

מתפלל על השבת „בשן וגלעד“ לישראל ועל תקומת האומה „כימי עולם“. וכן הוא מתפלל להובשת הגויים ולהכנעתם לישראל ואלהיו²³.

מִיכָה וִישַׁעְיָהוּ

בין ס' מיכה ובין ס' ישעיה יש כמה וכמה נקודות-מגע. חזון הר-הבית משותף לשניהם. הנבואה במיכה ה', ט—יג היא מעין יש' ב', ה—ח. כמו כן יש ביניהם כמה מגע-לשון²⁴. ועל הכל: יש שותפות מסוימת באידיאות. אולם אין לומר, שמיכה היה תלמידו של ישעיהו. שונה הוא מישעיהו תכלית שנוי, וגם מה שקבל מישעיהו נשאר כאילו מבחוץ ולא נעשה יסוד אורגני בנבואתו. אפשר לומר, שלנבואת עמוס, הושע, ישעיהו ומיכה יש שורש משותף. את הרעיונות החדשים היסודיים של הנבואה הספרותית אנו מוצאים אצל ארבעתם. אבל אין הם מתנבאים „בסגנון אחד“. וגם לס' מיכה מטבע מיוחד.

²³ את פרק ו' נוהגים לחלק לשני חלקים א—ז וז—כ (או: א—ז וח—כ). החלק השני נחשב ליצירה מלאחרי התורבן. גונקל, ZS, 1924, ע' 145—178, הסביר את ח—כ כליסורניה נבואית והבחין בה ארבעה קטעים: ח—י (קינח ציון), יא—יג (מענה הנביא לציון), יד—יז (קינח העם), יח—כ (הימנון לאלהים). הסבר זה נעשה רווח. בורקיס (Burkitt), JBL, 1926, ע' 159—161, משהדל להוכיח, שמיכה ו'—ז' הם מיצירת נביא צפוני. אבל אין ראיותיו מספיקות להכריע נגד המסורת.

²⁴ א', ב: שמעו... הקשיבי ארץ (יש' א', ב). א', ג: כי הנה ה' יצא ממקומו (יש' כ"ו, כא). א', מ: ב', ד, ה, מ: ג', ג ועוד: עמי (יש' ג', יב, יד, מו; ה', יג, כה ועוד). ב', ב: וחמדו שדות וגזלו, ובתים... (יש' א', כמ; ג', יד; ה', ח). ב', ד: ישא... משל (יש' י"ד, ד). ב', יא: ליין ולשכר (יש' ה', יא, כב ועוד). שם: העם הזה (יש' ו', י ועוד). ג', א, מ: וקציני (יש' א', י; ג', ו, ז). ג', ד: ויסתר פניו מהם (יש' ח', יז). ד', יב: עצתו (יש' ה', יט; י"ד, כו ועוד). ה', ב: עד עת יולדה ילדה (יש' מ', ה). ה', ז: ומרף ואין מציל (יש' ה', כמ). ה', מ—יב: מוסיד... מרכבותיך... מכצריך... ומעוגגים... למעשה ידיך (יש' ב', ה—טו). ו', א—ב: ריב... יתוכח (יש' א', יח; ג', יג). ו', ג: הלאחיד (יש' ז', יג). ו', יג: החליתי הכותך (יש' א', ה: חבו... לחלי). ו', יד: תמליט (יש' ה', כמ). ז', ד: מבוככם (יש' כ"ב, ח). ז', ז: לאלהי ישעי (יש' י"ז, י). ו', ח: כי אשב בחשך... אור לי (יש' מ', א). ו', י: למרמס כמים חוצות (יש' י', ו). ז', יד: יער... כרמל (יש' ל"ב, טו).

התוכחה הסוציאלית

התוכחה הסוציאלית של מיכה דומה לזו של עמוס וישעיהו. גם מיכה רב את ריב העם עם המעמדות העליונים. הוא אינו מזכיר בפירוש לא עניים ואביונים ודלים, כעמוס וישעיהו, ולא יתום ואלמנה, כישעיהו. אבל הוא מגן על העם העני, שהוא קורא לו, בסגנון ישעיהו, "עמי" (ב', ח, ט; ג', ג). הוא מוכיח את המעמדות העליונים על שהם מרוששים את המון העם ומתעשרים על חשבוננו. את הראשים ואת הקצינים הוא מוכיח על שהם מעותים דין ולוקחים שחד, כדי להתעשר ולרושש את העם עד כלה (ג', א—ג, יא). אבל תוכחתו מכוונת גם נגד חוג רחב יותר: נגד העשירים המלאים חמס, המתעשרים באיפת רזון, במאזני רשע ובאבני מרמה (ו', יא—יב; השוה הושע י"ב, ח; עמ' ג', י; ח, ד—ו). הראשים והעשירים גוזלים שדות ובתים, משלים משפחות מנחלתן, פושטים מעל העניים ומעל ילדיהם את בגדיהם, מגרשים נשים מביתן (ב', א—ב, ח—ט). מתוך תוכחתו זו אנו שומעים נעימה מיוחדת: הוא מתריע על בוני "ציון בדמים וירושלם בעולה" (ג', י). מופיעה לעינינו כאן דמותו הנצחית של הספסר "הלאומי". העשירים בנו בתים בשוד וחמס והתפארו, שהם בונים את "ציון", משגבים את עיר האלהים. הנביא יודע מה טיבם של בוני-ציון אלו. אולם תוכחתו של מיכה היא לפעמים כוללת יותר ופוגעת בעם כולו. הוא מוכיח את "העם הזה" על השכרות ועל השקרנות (ב', יא). כל יושבי "העיר" הם דוברי שקר "ולשונם רמיה בפייהם" (ו', יב). במזמור המוסרי בד', ב—ו הוא קובל על שחיתות כללית. כל אדם מתנכל לחברו, כולם בוגדים, אין אחות משפחה. התוכחה היא נוסחאית. אבל בד', ב מופיעה שוב תלונה ריאלית על נגישות השרים והגדולים ועל אהבת השלמונים של השופטים. התוכחה על יין ושכר היא ישעינית והושענית. התוכחה על השקר היא תוכחה הושענית. את חטא הזנות אין מיכה פוקד.

נביאי השקר. הכהנים

בפעם הראשונה בספרות הנבואית אנו מוצאים בספר זה מלחמה בנביאי השקר. הושע וישעיהו רק הזכירו אותם כלאחר יד. ואילו מיכה מקדיש להם תוכחה מיוחדת: "על הנביאים המתעים את עמי". מלחמה בנביאי שקר נזכרה במקרא בפעם הראשונה בספור על מיכיהו בן ימלה מימי אחאב (מל"א כ"ב). נביאי אחאב הם פטריטים, נביאי נצחון וישועה. הספור רואה אותם במדה מסוימת כנביאי ה': ה' כאילו שם בפייהם את נבואת השקר כדי להכשיל את אחאב (שם, יט—כד). גם בנבואת מיכה

הנביאים המתעים הם כאילו נביאי ה', אף-על-פי שהוא קורא להם קוסמים, שהרי הוא נבא להם, שבעוונם לא יראה להם עוד חזון ויבושו, "כי אין מענה אלהים" (ג, ו-ז). אולם נביאים אלה אינם, "נביאים עממיים", נביאים פטריסטים, כנביאי אחאב או כאותם, שירמיהו או יחזקאל נלחמים בהם, וגם לא "נביאים מקצועיים", מוצאי אתונות בשכר. מיכה מתאר טפוס מיוחד של נביאי שקר. הללו הם נביאים מוכיחים, מטיפי מוסר, כנביאים-השליחים, נביאי האמת. אלא שהם מתעתעים בתפקיד זה. הם מגלים לפעמים באמת אולי את קלונם של עושי עול, אבל אין נבואתם נבואה לשמה: הם מקדשים מלחמה רק על מי שלא נתן "על פיהם", ועושים שלום עם כל מי שמשיך את שניהם. הפתוס המוסרי שלהם ניוון מן הכוס או מן הכיס. הם מוכיחים-של-כאילו, צבועים מסוגם של "בוני ציון". שני הטפוסים האלה הם טפוסים מתמידים, "מודרניים" הם עוד כיום. נביאים אלה הם בעיני מיכה קוסמים המוכרים קסמיהם בכסף. הם בעיניו עלבונה של הנבואה המוסרית. מיכה נותן לנו גם הגדרה נמרצת ונפלאה של נבואת האמת: נביא האמת מגיד פשע לעם ברוח ה', בכח ומשפט וגבורה. נבואת האמת היא ספירה, שאין בה מחיר וכסף, "מחירה" הוא: בוז ושנאה, מכות וגם הרג. מיכה מלא "כח" זה (ג, ח).

לא ברורה לגמרי היא תוכחתו של מיכה נגד הכהנים. אין הוא מוכיח אותם, כהושע, על שמוש לרעה בתפקידם הפולחני, על ציד זובחים וזבחים, על ההוללות ליד המקדשים וכו'. על הכהנים אומר מיכה: "וכהניה במחיר יורו" (ג, יא). הכונה, כנראה, לתפקידם של הכהנים במשפט. ה"מחיר" מקביל לשחד. זוהי, כנראה, חלק מן התוכחה על השחיתות המשפטית.

אלילות. הכח הצבאי

תוכחתו של מיכה היא מוסרית בעיקרה. נבואות הפורענות שלו בב'-ג' ובר' מזכירות רק את הקלקלה המוסרית, אולם בא', ג ובה', יא-יב הוא מזכיר גם את החטא הדתי: פסילים, מצבות, כשפים ומעוננים — השפעת האלילות הנכריה. אבל עבודה מסוימת של אלהי נכר אינו מזכיר. את החטא הפוליטי, את בקשת הבריתות עם אשור או מצרים, שהושע וישעיהו הרבו תוכחה עליו, אין מיכה מזכיר כלל. אבל בה', ט-י הוא מונה את התכונה הצבאית בין החטאים. ובא', יא הוא קובל על לכיש, שהיתה, "ראשית חטאת" לישראל, כנראה — מפני שהיתה תחנה ראשונה להעלות סוסים ורכב ממצרים לארץ ישראל. כאן יש השפעה, די חיצונית, של הושע וישעיהו על נבואת מיכה.

הגורם המוסרי. פולחן ומוסר

בס' מיכה אנו מוצאים הבעה מובהקת ביותר של התורה הדתית-המוסרית. החדשה של הנבואה הקלסית.

בתוכחתו של מיכה הובעה ההשקפה ההיסטורית הנבואית החדשה: גורל ישראל יחתך על-ידי הגורם המוסרי. מפני שמיכה מזכיר את הגורם הדתי רק כלאחר-יד, ובנבואתו הקשה ביותר בג', יב אין הוא מזכיר אותו כלל, הרי הוא מטעים את ההיסטוריוסופיה החדשה הטעמה קיצונית ביותר, ובזה קרוב הוא לעמוס. החורבן יבוא בגלל פשעים מוסריים, "רגילים", חטאי יום-יום: שחד, עושק דלים, מרמה, שקר. רק במזמור המוסרי בז', ב-ו יש נעימה של תוכחה, "סדומית", אבל המזמור הזה הוא, כאמור, נוסחאי. רק בו', ב ובג', י הוא מזכיר חטאת דמים, אבל בשני המקראות — בנוסח של מליצה כוללת. תוכחתו העיקרית כוללת נבואת חורבן על חטאים מוסריים יום-יומיים.

מיוחד באפיו הוא בס' מיכה נסוח תורת עליונות המוסר בו, ו-ח. כבר ראינו, שהפסוקים האלה הם חלק מקטע מוסרי-חכמתי. את הרעיון הנבואי החדש מביע מיכה בצורה חכמתית: בצורת הגיון דתי-מוסרי של "האדם". מיכה אינו מוציא במפורש משפט על הפולחן הלאומי של ישראל, כעמוס, הושע וישעיהו. אין הוא מזכיר חג ומועד, חודש ושבט. בזה קרוב הוא למטבע הרעיון בספרות החכמה. גם בבטוי קרובים דבריו, כמו גם דברי הושע, לאמרי החכמה המקבילים. על שלש דרישות הוא מעמיד את הטוב הדתי-המוסרי: עשות משפט, אהבת חסד, הצנע לכת עם אלהים (ו', ח). יש להניח, שמשפט וחסד הם כאן דמויים מוסריים (צדק ואהבת האדם), ואילו הדרישה השלישית היא דתית: יראת אלהים מתוך ענוה וכניעה. היא ההפך מן הבטחון בפולחן משופע, ברוב זבחים, נחלי שמן וכו'. לאמרת מיכה השוה מש' כ"א, ג: עשה צדקה ומשפט נבחר לה' מזבח (השוה שם, טו: "עשות משפט"); שם, כא: לדף צדקה וחסד ימצא חיים וגו' (השוה ט"ו, ט: "...ומרדף צדקה יאהב"); כ"ב, ג: עקב ענוה יראת ה' וגו'. לענין הענוה עיין גם מש' ט"ו, לג: י"ח, יב. לבטוי "הצנע" עיין שם י"א, ב. ועם זה קיצונית היא דרישתו של מיכה מכל מה שמצינו בספרות החכמה, באשר הוא מעמיד אותה כדרישה היחידה של האלהים מן האדם ("כי אם עשות משפט" וגו'). מלבד זה, מכיון שדרישתו קבועה במסגרת של תוכחה לאומית, הרי כבוש גם בה אותו המשפט על ערך הפולחן הלאומי של ישראל, שהוציאו הנביאים החדשים. צירוף שלש הדרישות באמרה אחת עושה אותה נמרצה ביותר, יותר ממה

שמצינו אף בדברי הושע. גם מבחינת המסקנה ההיסטורית הקיצונית, שמסיק מיכה מן התורה המוסרית החדשה, יש לראות את נבואתו כשיא, כמו שאנו למדים מנבואות-הפורענות שלו.

נבואות-הפורענות

רק נבואת-הפורענות שבפרק א' קשורה במאורע מדיני היסטורי: בהתקפה האשורית על הצפון. מיכה נבא חורבן לשומרון. החטא, שהוא מזכיר בפירושו, הוא חטא האלילות (א', ה-ז). אבל מר', טז נמצאנו למדים, ש"חקות עמרי" ו"מעשה בית אחאב" הם לו קודם כל שחיתות מוסרית. באותו הזמן נבא, שהשטפון האשורי יעבור גם ביהודה, שערי יהודה יחרבו, ויושביהן יברחו בבהלה. נבואות הפורענות האחרות שלו אינן קשורות, כנראה, במאורעות מסוימים. הן כלליות וסתומות. הוא מאיים על בני "המשפחה הזאת" בפורענות כבדה ומדכאה, שתבוא "ביום ההוא", בשודר. שיחלק אדמתם, ב"חבל נמרץ", שיחבלו בעבור טומאתם (ב', ג-ה, י). הוא מאיים בהפסקת הנבואה ובהובשת החזוים ובחורבן כללי (ב', ד-יב; על יב עיין עוד להלן). הוא נבא רעב וחרב ובצורת וחרפה (ו', יד-טז). בקינה הנוסחאית על השחיתות הכללית הוא מבליע איומי פורענות משלו. יום המצפים (האויבים)²⁵, יום הפקודה הנה יבוא, "עתה תהיה מבוכתם" (ז', ד). הארץ תהיה לשממה על יושביה (ז', יג). גם בנבואות הישועה מתוארת ברקע עת מצוקה ופורענות. עמים יאספו על ירושלים, ישימו עליה מצור (ד', ח-יד). האומה תשא את "זעף ה'" בחטאתה. אויביה ישמחו למפלתה ואמרו לה: "איו אלהיך?" (ו', ט-י). אחרי כן תבוא הישועה.

הנבואה על חורבן ירושלים והמקדש

בין נבואות הפורענות האלה יחידה ומיוחדת במינה היא הנבואה בג', יב: "לכן בגללכם ציון שדה תחרש, וירושלים עיין תהיה, והר הבית לבמות יער". נבואה זו מקבילה לנבואה על שומרון בא', ו ("שדה... עיין" מקביל ל"עי השדה"; "במות יער" מקביל ל"מטעי כרם", ואף קשה הוא ממנו). נבואה זו היא נבואה ראשונה בספרות הנבואית, שבה מופיע המוטיב של חורבן ירושלים. זהו החדוש הגמור שבספר זה. נבואה זו מראה לנו מה טיבו ועוצו רוחו של האיש. עמוס, הושע, ישעיהו לא נבאו נבואה כזאת. בפתח ספרו של עמוס אנו מוצאים: ה' מציון ישאג וגו'

²⁵ השוה ה' ל"ו, לב: צופה רשע לצדיק וגו'. ואולי צ"ל: "יום צפיק".

(א', ב). ובסוף ספרו: ביום ההוא אקים את סכת דויד וגר' (ט', יא). לישעיהו הצלת ציון היא יסוד מוסד, יסוד השקפת עולמו. האידאיה של חורבן ירושלים ובית מקדשה לא נולדה איפוא עם הנבואה המהפכנית החדשה. מיכה מוכיח את בני דורו על אמרם: „הלא ה' בקרבנו, לא תבוא עלינו רעה" (ג', יא). אבל אמונה זו היתה יסוד מוסד של הנאמנים. „אלהים בקרבה, בל תמוט", זמרו יראי האלהים (תה' מ"ו, ו). „ה' בקרבך, לא תראי רע עוד", נחם צפניה (צפ' ג, טו). „ואתה בקרבנו, ה'", התפלל ירמיהו עצמו (יר' י"ד, ט). ובזה האמינו גם עמוס וישעיהו. אמנם, האיום בחורבן מקדשים הוא עתיק. בהשמדת הבמות ובהשמת המקדשים מאיים ויק' כ"ו, ל—לא. עמוס והושע נבאו חורבן למקדשי ישראל. אבל עד כמה שידוע לנו, לא היתה נבואה לחורבן מקדש ירושלים. במל"א ט', ו—ט, שהוא בודאי פרק היסטוריוסופי עתיק, יש, אמנם, איום בחורבן הבית. אבל אף בפרק זה יש רק איום כולל בסגנון התוכחה ולא נבואה לחורבן. ובכל אופן תלה הכתוב שם את האיום בחטא עבודת אלילים. אולם בפעם הראשונה הופיע נביא, שנבא חורבן לעיר ולבית על חטאים מוסריים: על עוות דין, גול עניים, שחד ונבואת שקר. רושם הנבואה היה מדהים ומחריד — את זה נמצאנו למדים מן המסופר ביר' כ"ו, יח—יט. זכרו אותה „אנשים מוקני הארץ" עוד כמאה שנים אחרי שנחשבה כבר כגנוזה ובטלה. ואף-על-פי שנחשבה כבר באותו הדור לבטלה, שמרו עליה. ואין ספק, שירמיהו נשען עליה, והוא חשב, שהאיום עדיין עומד בתקפו. בימי חורבן נבוכדנצר העריכו אותה בלי ספק כדבר-אלהים עתיק שנתאמת. עברו כשמונה מאות שנה, ור' עקיבא דרש אותה על שני החורבנות (מכות כ"ד, ע"ב).

מיכה הוציא איפוא מן התורה המוסרית החדשה את המסקנה האחרונה. הוא נבא לירושלים לא רק פורענות אלא חורבן גמור. כך נולדה ה„אידאיה" של חורבן ירושלים ובית המקדש. ולא עוד אלא שנבואת החורבן של מיכה היא באמת פסגה בודדת בספרות המקראית (כנבואת הרה"בית של ישעיהו). ירמיהו ויחזקאל נבאו גם הם לחורבן ירושלים. אבל שניהם צירפו לגורם המוסרי גם את הגורם הדתי. ואילו מיכה נבא חורבן על החטא המוסרי בלבד. ובזה יחיד הוא. ולתולדות השפעת הרעיונות הנבואיים החדשים אפינית ההיסטוריה של נבואת מיכה. „זקני הארץ" בימי ירמיהו זוכרים אותה, אבל היא כבר אפופה ערפל. לדבריהם, נחם ה' על הרעה בימי חזקיהו, מפני חזקיהו „ירא את ה' ויחל את פני ה'" (יר' כ"ח, יט). אבל מיכה איים: „אז יזעקו אל ה', ולא יענה אותם" (ג', ד). הוא לא

דרש חלוי פני ה', אלא „עשות משפט ואהבת חסד“. הוא איים בחורבן בגלל גזל העניים, תאות הבצע, השקר. את הנבואה זכרו, אבל תכנה המוסרי-הקיצוני לא נחרת בלב. מעין זה קרה גם לנבואת ישעיהו, ואף — בס' מיכה גופו.

נבואות הישועה. שארית ישראל. סליחת-עוונות אסכטולוגית

מטבע נבואות הישועה שבס' מיכה הוא לאומי. דומה הוא למטבע הנבואות המושרשות בצפיות „יום ה'“ העממי, שמלפני הנבואה הספרותית, כנבואה שבסוף ס' עמוס.

נבואות הישועה שבספר הם בעצם תחום בפני עצמו, נפרד לגמרי מתחום נבואות התוכחה והפורענות. ולא מפני הנגוד שבין הפורענות ובין הישועה, שכבר עמדנו עליו למעלה. אלא מפני שאין כאן חוליה מקשרת בין שני סוגי הנבואות.

בארבע נבואות נבא מיכה על שארית ישראל: ב', יב—ג; ג', ו—ז; ד', ו—ח; ז', יח—כ. מן הנבואות האלה נמצאנו למדים, שנושא נבואות הישועה של מיכה היא שארית ישראל. אבל מופלא הדבר, שהאידיאה של השארית לא נפקדה בנבואות הפורענות. האם שארית זו, שלה יעודה הישועה, תשאר לפליטה מועם הפורענות שלעתידי? בנבואות הפורענות אין רמז לזה. מתוך נבואות-הישועה עצמן אפשר ללמוד, שה„שארית“ היא עם ישראל כולו של אותו הזמן, שכבר שתה את הכוס בימי תגלת פלאסר, סרגון וסנחריב. ועוד: בנבואות הישועה נעדר לגמרי המוטיב המוסרי, שהוא המוטיב השליט בנבואות התוכחה. ומפני זה נראות לנו נבואות הישועה שבס' מיכה כתחום בפני עצמו.

ולא זה בלבד אלא שהאידיאה של שארית ישראל מופיעה בספר זה בצורה חדשה לגמרי. בחזון אליהו (מל"א י"ט, יח) ובס' עמוס (ט', ח—י) השארית הם הצדיקים, שינצלו מן הפורענות. ישעיהו כולל בשארית ישראל את הצדיקים ואת השבים. בנבואות ישעיהו האידיאה של התשובה האסכטולוגית היא אף האידיאה הגוברת. סמלה הוא: שאר ישוב. „ציון במשפט תפדה, ושבִיה בצדקה“ (א', כו). בס' מיכה לא נזכר רעיון התשובה בכלל, וממילא גם לא רעיון התשובה האסכטולוגית. לפי ה', ט—יג בטול האלילות מישראל לעתיד לבוא הוא לא פרי התשובה אלא מפעל אלהי מיוחד: ה' ישמיד את האלילות ואת כל הקשור בה. בז', יח—כ מביע מיכה ביחוד את האידיאה החדשה של השארית: ה'

יסלח, לשארית נחלתו את עוונותיה, ישליך את חטאותיה, במצלות ים. שארית ישראל של סי' מיכה היא איפוא לא שארית של צדיקים ולא של שבי פשע אלא של נשואי עוון. מיכה הוגה בזה את האידיאה החדשה של סליחת-עוונות אסכטולוגית. בחסד אלהי הרחמים והסליחות תבוא הישועה. בתה' ע"ט, ח—ט אנו מוצאים תפלה על סליחת-חטאים לאומית לעתיד. אבל במזמור מדובר באמת על „עוונות ראשונים“, ואין בו הרגשת חטא של הדור. וגם אין בו יעוד אלא תפלה. בסי' מיכה, וגם בפרק ז', שולט הלך-רוח נבואי של תוכחה והרגשה כבדה של חטא ואף של שחיתות מוסרית כוללת. אבל הנביא מביע בתפלה-נבואה את היעוד של סליחת-עוונות אחרונה. האידיאה מנצנצת ביש' ל"ג, כד. אבל רק מיכה קובע לה מקום במערכת היעודים לאחרית-הימים. יעוד זה נעשה יעוד קבוע בחזונו העתידי. אנו מוצאים אותה אצל ירמיהו, יחזקאל, ישעיהו השני. היא ראשית החזון על טיהור הלב, לעתיד לבוא. שארית ישראל של מיכה לא תברא איפוא בכחה של הפורענות הממרקת והתשובה, אלא חסד אלהים יברא אותה.

החסד והישועה. חלול השם

בנבואת הישועה שבסי' מיכה עלו כמה וכמה מוטיבים ישעיאיים. אבל באמת שונה היא במהותה מנבואת ישעיהו. מאחר שיסודה היא לא האידיאה של התשובה אלא של חסד האלהים עם ישראל. בעבר נתגלה חסד האלהים עם ישראל בזה, שכרת ברית עם אבותיו ושכן שמו בתוכו. וחסד זה הוא גם הערובה לישועה לעתיד לבוא. בגלל החטא באה הפורענות על ישראל — זה, כמובן, יסוד מוסד. העם מקונן ומתודה: „זעף ה' אשא, כי חטאתי לו“ (ז', ט). אבל הישועה תבוא לא בעקב התשובה המוסרית אלא בגלל חלול השם הכרוך בהשפלת ישראל. כי האויב מחרף ואומר: „איו ה' אלהיך?“ (ז', י). אלו הן אידיאות, שמצינו גם בשירת „האזינו“ (דב' ל"ב) ובכמה ממזמורי „יום ה'“ שבסי' תהלים: מ"ד, ע"ה, ע"ט. בזה קשורה האמונה, שהישועה תבוא בחסדו ובאמתו של האל ובגלל השבועה, שנשבע לאבות. אלהים ישא עון ויעבור על פשע, כי אל „חפץ חסד הוא“ (מיכה ז', יח; זוהי „אהבת חסד“ האלהית. בת-קול האמרה: „כי חסד חפצתי“, הושע ו', ה). אלהים ירחם, יתן „אמת ליעקב, חסד לאברהם“, כאשר נשבע לאבות „מימי קדם“ (מיכה ז', כ). לאידיאות עתיקות אלה עיין שם ל"ב, יא—יד; ל"ד, ו—ט. והשוה תפלת היבול תה' פ"ה: „נשאת עון עמך... השיבות

מחרון אפך... הראנו ה' חסדך... חסד ואמת נפגשו" וגו'. חדש הוא רק היעוד של סליחת-העוונות האסכטולוגית לשארית ישראל. השבועה לאבות נזכרה בספרות הנבואית כאן בפעם הראשונה.

המלחמה על ירושלים. המלכות החדשה

בחזון-הישועה בד', ח-ה', ו יש בודאי מהשפעת חזון-אריאל של ישעיהו, אף-על-פי שיש בו שרטוטים מיוחדים לו. יבוא יום, והעמים יאספו למלחמה על ירושלים. אימה ופחד יפלו על יושביה, והם יברחו מן העיר וישכנו „בשדה". ואז יגאל אותה ה' מכף אויביה. אולם בה בשעה שאצל ישעיהו החזון קשור בצפיה למפלת המלכות האלילית, לקץ האלילות בעולם, לתקופה של אחות עמים, הרי אין הוא בסי' מיכה אלא חזון לאומי בלבד. אחרי מפלת הגויים לפני ירושלים תתחדש מלכות בית-דוד כימי קדם (ד', ח; ה', א-ה). הגולים ישובו (ב', יב-יג; ד', ו-ז). שבטי ישראל יתנחלו בבשן ובגלעד „כימי עולם" (ו', יד). ה' יעשה להם נפלאות כימי צאתם מארץ מצרים. האויבים יהיו למרמס כטיט חוצות (ו', י). הגויים יבושו מכל גבורתם, „ילחכו עפר כנחש" ויפחדו וייראו מפני ישראל ואלהיו (ז', טו-יז). לישראל יתנו שלטון וגבורה. שארית ישראל תהיה ל„גוי עצום" (ד', ז). המלכות החדשה תדק עמים רבים ותחרים בצעם לה' (ד', יג). המלכות החדשה תהיה משולה לפר, אשר קרניו ברזל ופרסותיו נחושה, או לאריה בבהמות יער; היא תעבור ותרמוס ותטרף, ואין מציל (ד', יג; ה', ז). מלכה החדש יהיה מלך גבור, ששמו יגדל עד אפסי ארץ. עמים יסורו למשמעתו. ואם יעלה אויב על הארץ, ישלח צבא עמים נגדו. הוא יכניע את אשור בארצו (ה', א-ה). מלכות ה' זו תעמוד „מעתה ועד עולם" (ד', ה). כל אלה הם דמויים השולטים באסכטולוגיה העתיקה שבתורה ובסי' תהלים.

במלכות החדשה לא תהיה עוד עבודת אלילים. כבר אמרנו, שגם תמורה זו אינה מתוארת במפורש כתשובה, כעזיבת האלילות: אלהים יכריע מישראל כשפים ומעוננים, פסילים ומצבות ואשרים (ה', יא-יג). המוטיב הוא ישעיאני. אבל גם הוא לא נקלט ונשאר „חיצוני". על התמורה המוסרית אין נבואה מפורשת. המשפט והצדק של נבואות הפורענות לא נפקדו בנבואות הישועה. בנבואה על הולדת המושל החדש יש השפעה ישעיאנית. אבל בנבואות ישעיהו המושל מיסד את מלכות הצדק, ואילו בסי' מיכה הוא מלך גבור וכובש. גם זהו איפוא מוטיב ישעיאני „חיצוני". גם בה', ט-י יש מגע עם ישעיהו והושע. במלכות החדשה לא

יהיו סוסים ומרכבות ומבצרים. אבל אין זה עולה יפה עם הנבואות על קרן הברזל ופרסות הנחושה ועל רמיסת עמים וכו'. בנבואות ס' מיכה יש איפוא מוטיבים ישעיניים. אבל הללו לא נתאחדו עם נבואות אלה אחר אורגני ונשאר כמיני ספיחים. ביחוד יתום הוא כאן חזון הר־הבית של ישעיהו (ד', א—ג). הוא סותר לכל מטבע נבואות הישועה שבס' מיכה. וגם נוסף עליו סיום (פסוק ה'), שהוא הפכו הגמור. ויש לשים לב לכך, שחזון הר־הבית לא נודמן לכאן במקרה מתוך תאונה לבלרית. החזון הוא מורחב ומעובד (ד—ה). הבטויים „עמים“, „גוים רבים“, „עמים רבים“, „גוים עצמים“ הם בטויים סימניים למיכה ד—ה', כמו שראינו למעלה. החזון קשור איפוא קשר לשוני בסביבתו. ובכל זאת הוא ספיח זר. מצב זה הוא אולי אפיני למקום, שתפס החזון בספרות המקראית והעולמית. רב היה קסמו. מיכה עצמו (או: נביא ד—ה') פאר בו את מגילת נבואותיו. אבל הוא נשאר בה יצירה בפני עצמה. וכן היה גורלו בספרות המקרא כולה: הוא אבן־החן של ספרות זו, אבל שום נביא לא חזה חזון כמתכונתו. והוא נשא זה כשלשת אלפים שנה על כל שפה, אבל ללב האדם לא חדר. היש ללמוד מן ההבדל שבין נבואות הפורענות ובין נבואות הישועה, שנבואות הישועה אינן משל מיכה? אולי. אבל להכריע אין בידנו. אפשר, שיש כאן רק עדות לתבלי־היצירה של הנבואה החדשה. לא כולם ראו מה שראה ישעיהו, לא לכולם היה מעוף־הנשר של ישעיהו. עמוס והושע לא יצרו אסכטולוגיה חדשה מתוך האידיאה המוסרית־הדתית הגדולה, שנתגלתה להם. בס' מיכה אנו מוצאים תערובת של חזונות ישנים וספיחים משל ישעיהו. אף לאיש, שאמר: „ציון שדה תחרש“ וגו', לא היה מעוף ישעיני. ובעצם אנו מוצאים תערובת לא־אורגנית של יסודות שונים ברוב הספרות הנבואית.

ה ע ר ך ה ה י ס ט ו ר י ש ל נ ב ו א ת מ י כ ה

לנבואת־החורבן האיומה של מיכה היה ערך היסטורי־לאומי. הנבואה הזאת הובעה כאן בפסוק אחד, ואין היא תופסת בספר מקום מרכזי כנבואות החורבן של ירמיהו ויחזקאל בספריהם. נבואות הישועה שבספר אינן קשורות בה. דומה, שהיא רק נצנוץ של זעם חולף. אבל מן הספור ביר' כ"ו אנו למדים, מה עמוק היה הרושם, שעשתה נבואה זו על הדור. האמונה הישראלית „עכלה“ כאן בפעם הראשונה את האידיאה של החורבן — של חורבן מקדשו האחרון של ה' עלי אדמות. האיום הכולל של התוכחה העתיקה בויק' כ"ו נעשה איום נבואי, איום לזמן ולדור מסוים, אפשרות

1964

א. חזון ישעיהו והאקלוגה הרביעית של וירגיליוס

ברעה הרוחת, שבחזון-אחרית-הימים המקראי נתגבשה אמונה בשיבת "חור הזהב" לעתיד לבוא ושרשיו של חזון זה נעוצים במיתוס על "חור הזהב" שבעבר, כרוכה ההנחה, שגם חזונות ישעיהו יש להם שורש מיתולוגי עתיק. מסוג זה הם החזונות על הילד-הגואל, על מלך הצדק, על השלום בין העמים ועל השלום בעולם החי: לכל אלה כאילו יש שרשים מיתולוגיים. כי לסמליו של ישעיהו אפשר למצוא הקבלות מסוימות בעולם האלילי. חזון ישעיהו על השלום בין החי רומז כאילו על אגדת גן-עדן המקראית, ואגדה זו עצמה יש לה שרשים מיתולוגיים. מלבד זה יש לחזון ישעיהו הקבלה מפליאה באמת אצל משורר אלילי מאוחר: באקלוגה הרביעית של וירגיליוס (משנת 40 לפני סה"נ)¹. וירגיליוס מבשר באקלוגה ההיא, שתור הזהב הנה הוא בא. שלום יהיה בעולם, העוזים תבאנה הביתה משופעות בחלב. השור לא יפחד מפני הארי, נחשים לא יהיו עוד, האדמה לא תצמיח עוד צמחי-ראש, בשפע ינוב בושם-אשור הטוב וכו'. ברור, שוירגיליוס לא יצר את שירו החזוני יש מאין. כסופים סטיריולוגיים, דמויים על מלך-גואל אלהי ("סוטר") וחקופה של אושר קיימים היו בעולם האלילי זמן רב לפניו. הדמיון שבין האקלוגה ובין חזון ישעיהו מראה כאילו על שורש משותף עתיק.

שהאסכולוגיה המקראית היא ביסודה יצירה מקורית, שאין לה לא שורש כבלי ולא שורש מצרי, עוד נראה לחלן בפרק על מקורה ומהותה של האסכולוגיה הישראלית (בסוף ספר ב', בנספח). ובכל זאת אין זה מן הנמנע, שבחזון אחרית-הימים המקראי עלו דמויים בודדים שונים, שמקורם הראשון במיתוס העתיק. דמוי

¹ עיין: Vergilii Bucolica, IV: Pollio, שיר להולדה בנו של אַנְקִיִּוס פּוֹלִיּוֹ. השיר בפרטיו הוא די מעורפל. ביחוד שנויה במחלוקת השאלה, כיצד לחפוס אח חפקידו של "הילד", שנזכר כאן. נוצרים קדמונים סצאו בשיר זה רמז נבואי להולדת "הילד" ישו, כיהאֱלֹהִים הנוצרי. ונס רבים מן החוקרים בזמננו מכארים את השיר ביאור "משיחית". עיין: Mayor-Fowler-Conway, Virgil's Messianic Eclogue, 1907 (ביחוד סחקרו של קונוויי); לימצמן, Welthelland, ע' 2 וצילך, 27 ואילך; גורדן, Geburt (ועיין שם רשימת הספרות כהערה 1 לע' 168); ובר, Prophet; גרסמן, Messias, ע' 402 ואילך; בוטה-גרסמן, Rel. d. Jud., ע' 259; ירמייאס, ATAO³, ע' 598—599—600; ניי ביאורו לישעיה, ע' 219.

מסוג זה נתן לנו בנבואת ישעיהו על הריגת לויתן־נחש־תנין. השאלה היא, אם יש באמת בחזון־השלוש של ישעיהו מן היסוד הקדום הזה. להלן עוד נראה, שהאסכטולוגיה המקראית אינה כוללת אמונה בשיבת „תור־הזהב“ או תקופת גן־עדן וש־שיבת תור־הזהב היא דמוי לא־מקראי בהחלט. ביחוד אין דמוי זה מתאים לאופי נבואות ישעיהו. כי ישעיהו אינו מתאר את העתיד כמין „תור־זהב“ שבו חיים בני האדם חיים של שובע ועונג בלי עבודה ועמל. וכן אין הוא מתאר את העתיד כאמת גם בצבעי אגדת גן־עדן המקראית. אמנם, הוא מבטיח מטר ומים, מרעה, לחם וחלב ודבש. אבל אין אצלו אפילו תיאור של פריה מיוחדת ונפלאה, כזה שאנו מוצאים אצל נביאים אחרים. העם יהיה עם של רועים ועובדי אדמה, שימצא בעבודתו את לחמו בשפע. העם יהיה עם של דלים ואבירים. ביא, א־ס אין ישעיהו מתאר בכלל את סריית האדמה. אין בכל זה שום דמיון לא לתור זהב ולא לגן־עדן.

מלכד זה אין ישעיהו מיחס תפקיד של גואל לא לעמנואל, לא לילד וגם לא למלך־הצדק. בנבואות ישעיהו, כמו בנבואות שאר הנביאים הקלסיים, האל הוא הגואל, ולא מלך־מושיע אנושי (עיין למעלה, עמ' 166–167, 212, 219, 275). גם בבחינה זו אין איפוא מנע בין חזונו ובין הקסופים הסופרילוגיים האליילים בכלל ובין האקלוגה של וירגיליוס בפרט (אם נניח, שבאקלוגה הילד הוא באמת הגואל). המנע בין חזון ישעיהו ובין האקלוגה הוא איפוא בעצם בנקודה אחת: ביעוד השלוש, שלום בין בני האדם ושלום בין החיות. אבל מכיון שהיעוד המשותף הזה הוא ענין יסודי בחזון, הרי מאלפת ביותר ההשוואה בין חזון ישעיהו ובין האקלוגה של וירגיליוס.

אחת היא, איך נסביר את הדמיון שבין שתי היצירות, עובדה היא, שהן במהותן יצירות שונות ומוזות בתכלית: זו היא מבע להשקפת־העולם הישראלית, וזו — להשקפת העולם האלילית. בעולם האלילי קיימת היתח האמונה במחזור מסוים של תקופות־עולם, בחליפת זמנים ועתים. חליפת־זמנים זו נתפסה תפיסה מיתולוגית: מקורה במלחמת כחות אלהיים המנצחים זה את זה. הכחות האלה מושרשים בהיות העל־אלהית הנצחית, ומלחמתם כפופה למערכת חוקיה. חליפת הזמנים היא לא רצון האלים אלא גורלם. אל מאל יאמץ, מלכות עולה ומלכות יורדת. במסגרת זו קבוע גם המיתוס על „תור־י העולם. התחלפות תור הזהב, תור הכסף, תור הנחושת ותור הברזל היתה כרוכה בחילוף־משמרות בעולם האלים. ההתחלפות היתה מיתולוגית, הכרחית, „טבעית“, ולא היתה פרי רצון אלהי. היא היתה גורל, גורל אלים ובני אדם יחד. וגם האמונה בשיבת תור־הזהב טבועה במסבט מיתולוגי זה. תור־הזהב ישוב לכשיחתם מעגל העתים, כשיבוא חלוף־משמרות חדש בעולם האלים. גם שיבה זו תהיה גורל, ולא רצון. כך תופס את הדברים גם וירגיליוס. מחזור העתים

הגדול" מתחיל מחדש, מלכות סטורנוס הנה תשוב, גוע אנשים חדש ירד מן השמים, דור הברזל יתם, יתחיל דור הזהב (שורות 4–10). וירגיליוס גם אומר בפירושו, שְׁאֵלוֹת-הַגּוֹרֵל (הַפְּרָקְזָת) הן שקבעו מהלך זה של הדורות (שורות 46–47). אם נניח, שה"לד", שנזכר באקלוגה, הוא הגואל, הרי ה"לד" ממלא תפקיד של אל-גואל המבצע את גזרת הגורל לחילוף-מלכויות בשמים ועלי אדמות. יעוד השלום של האקלוגה נתון גם הוא במסגרת זו. כי השלום היה יסוד קבוע בתיאור "תור הזהב". גם השלום הוא איפוא גורל. באקלוגה אין תוכחה מוסרית (אף-על-פי שהיא מזכירה את שחיתות "תור הברזל"), ואין קריאה לתשובה מוסרית. "תור הזהב" יבוא מעצמו כתוקף "מחזור העתים".

אולם החזון המקראי בכלל, וחזון ישעיהו בפרט, אינו קבוע במסגרת מיתולוגית כזו: אין הוא אחוז במחזור-עתים גורלי ובחילוף-משמרות אלה. היעוד המקראי הוא ההפך מזה: הוא קצה רצונו של האחד, הוא התגשמות עצת האלהים. הוא לא "מחזור" אלא אחרית, בצוע רצונו של האלהים בסוף קורות האדם. הספירה שלו היא לא מיתולוגית (אף אם נניח, שעלו בו סממנים של מיתוס לפני-ישראלי) אלא היסטורית, לאומית, דהית-מוסרית. הוא נובע מן האידאיה הישראלית. יסודו הדתי היא האמונה, שעצת האלהים חקום. מסכת-היסוד הלאומית שלו היא האמונה בנצחיות הברית עם ישראל. הדרמה האסכטולוגית בחזון הנביאים נובעת לא ממלחמת אלים, ואין היא אחוזה בחילופי-עתים. מקורה: החטא. היא מתגלמת בפורענות, שתכליתה למרק את החטא. היא נשלמת על-ידי התשובה. היסוד הלאומי של אסכטולוגיה זו מראה, שמקורה הוא לא במיתוס קוסמי אלא באמונת-הברית הישראלית. יעודה הוא קודם כל יעוד לישראל. מלכות ישראל, ציון, הר-הבית, בית-דוד הם ראשי סמליה. וגם בחזון ישעיהו מסכת היסוד היא לאומית-דתית. המלכות החדשה תהיה בציון, בהר הקודש. מלכה יהיה מגוע ישי. היא תולד מתוך היסורים והתשובה.

ולזה מתאים אפיו של יעוד השלום המקראי. הוא ביסודו לא יעוד של "תור-זהב" קוסמי אלא תקוה לאומית. כבר ראינו, שבכל המקראות חוץ מחזון-ישעיהו השלום הוא שלום בארץ ישראל (עיין למעלה, ע' 253–254). כי לפי התפיסה הישראלית השלום אינו מדה מיתולוגית של תקופת-עולם, אלא הוא שכר, חסד אלהים. אפינית ביחוד החקוה לשלום בעולם החי. באקלוגה גם שלום זה נובע מטבעה של ה"עת" החדשה. ואילו בישראל נחמס גם היחס בין האדם ובין החי כברית כרותה, כרצון אלהים. לפי בר' א', כח; ט', א ואילך השליט אלהים בברכתו את האדם על החי. לפי תה' ח', ז-ט שלטון זה הוא כבוד, שבו עטר אלהים את האדם. לפי בר' ג', טו שם אלהים אחרי חטא האדם. "איהב" בין האדם ובין הנחש. השלום האסכטולוגי עם החי הוא לפי הושע ב', כ "ברית", שיכרות האלהים

לישראל עם חית השדה וגו'. ואף שלום זה תחומו הוא לאומי (עיין למעלה, ע' 248). הוא מדומה אפילו כשכר לצדיק יחיד (תה' צ"א, יג, וביחוד: איוב ח', כג). דבר אין לו איפוא עם "תורהב". וגם בחזון ישעיהו לא תרע ולא תשחית החיה הרעה, בכל הירקדשי (אם גם יש להניח, שברקע האופק רחב יותר). והסבח תהיה לא שיבת "תורהב" אלא התשובה לאלהים: "כי מלאה הארץ דעה את ה' וגו'. במטבע זה טבועה גם האסכולוגיה העולמית המקראית. היעוד הלאומי הוא התגשמות הכרית עם ישראל. אבל לפי האמונה העתיקה כרת אלהים ברית גם עם האדם. הנבואה ראתה בחזון גם את התגשמות עצת-אלהים זו. בחזון הנבואי גלתה האדיאה הישראלית ביחוד את שאיפתה לתחומיה העולמיים. הנבואה הרחיבה את החסד המשיחי על כל העמים. אבל היסוד הדתי-הלאומי נשאר: העמים יגאלו על ידי התשובה לאלהי ישראל, וגאולתם תבוא עלידי ישראל. גם גאולת העולם תבוא איפוא לא מתוך מחזור-עתים מיתולוגי אלא עלידי תשובה דתית-מוסרית. לא "תור זהב" ישוב, אלא אמונת-היחוד של ראשית-הימים תקום גם באחרית-הימים. לא מחזור-עתים אלא מפעל-אלהים המתגלם בקורות האדם.

מאלף ביחוד חזון ישעיהו על השלום בין העמים. וירגיליוס מאחז את יעוד השלום בהתמלכות חדשה של סטורנוס. השלום הוא מדתו של "תור" אחד – תור הזהב. הוא לא נצחי. ב-מחזור העתים – ובחלוף משמרות-האלים חולף גם הוא. הוא יבוא עם ירידת גזע חדש מן השמים. אבל אין הוא שלום בין עמים ריאליים. ואילו בחזון ישעיהו יעוד השלום קשור בקץ האלילות ובתשובת העמים לאלהים. השלום לא יבוא מתוך תמורת-עולם מיתולוגית אלא מתוך תשובה דתית-מוסרית של העמים הריאליים. הוא יהיה ברית עמים. החלטת הרצון: הם יכתו חרבותם לאתים וגו'. בה ינצח החוק המוסרי האלהי. והשלום יהיה נצחי: לא ישא בוי אל בוי חרב וגו'. בחזון ישעיהו כלולה איפוא דרישה דתית-מוסרית הפונה אל הרצון האנושי. בחזון האלילי דרישה כזו איננה. אין פלא, שהחזון הנבואי הישראלי היה קשור תמיד בתוכחה כלפי המלך היושב על הכסא. ואילו חזון הגאולה האלילי נהפך לתהלת-חנופה למלך. וירגיליוס עצמו רומם אחר כך (כשנת 23) את אבגוסטוס קיסר כמלך "תור הזהב": הוא הוא המיועד מראש, הוא בן אלהים, הוא ימשול בארץ סטורנוס, ומשלו עד קצה הארץ (אֶנְאִיס, סטר' 791 ואילך). מלך-גאול – היה כל מלך, גם קליגולה וגם גירון.

חזון-השלום של ישעיהו מקורו איפוא לא במיתוס אלא באדיאה הישראלית. כיסוף השלום כשהוא לעצמו הוא עתיק ונסוך. אבל החזון ההוא הוא יצירה חדשה ויחידה בעולם.

ב. היסוד המזמורי והחכמתי בלשונו של ישעיהו¹

א'

- ג. לא ידע... לא התבונן.
 ד. נאצו את קדוש ישראל.
 ה'. כד: אמרת קדוש ישראל נאצו.
 נזרו אחור
 ה. קדוש ישראל (מא', ד עד ל-א, א שלש עשרה פעמים).
 אין בו מתם... פצע וחבורה ומכה טריה.
 יא. זבחיכם... שבעתי עלות אילים וחלב מריאים ודם פרים... ועתודים לא חפצתי.
 יג-טו. מנחת שוא קטרת... ובפרשכם כפיכם... תפלה...
 טו-טז. כפיכם... ידיכם... רחצו הזכו.
 יז. שפטו יתום.
 יח. חטאיכם... כשלג ילבינו.
 כא. אם תאבו ושמעתם... ואם תמאנו.
 כה. ושבר פשעים... יחדו.
 כט. יבשו... ותחפרו.
 תה' פ"ב, ה: לא ידעו ולא יבינו. צ"ב, ז: לא יבין... לא ידע.
 תה' ה', ג, י: נאץ ה'... נאץ... אלהים.
 ק"ז, יא: אמרי אל... נאצו. משי' א', ל: נאצו כל תוכחתי. עיין גם ה', יב.
 תה' מ"ד, יט: לא נסוג אחור לבנו.
 פ', יט: ולא נסוג ממך.
 תה' ע"א, כב: ע"ח, מא: פ"ט, יט.
 תה' ל"ח, ד, ו: אין מחם בכשרי... נמקו חבורתי (ועיין ח). משי' כ', ל: עֲבֹרֹת פִּצְעֻ... ומכות.
 תה' נ', ח-יג: זבחתיך... ועולתיך... פור... עתודים... האוכל בשר אבירים ודם עתודים... נ"א, יח: לא תחפץ זבח... עולה.
 תה' קמ"א, ב: תפלתי קטרת... משאת כפי מנחת ערב.
 תה' ע"ג, יג: זכיתי... וארחץ... כפי. איוב ט', ל: התרחצתי... והזכותי... כפי.
 תה' פ"ב, ג: שפטו דל ויתום.
 תה' נ"א, ט: תחטאני... ומשלג אלבין.
 משי' א', כד-כה: ותמאנו... ואין מקשיב... לא אביתם.
 תה' ל"ז, לח: ופשעים נשמדו יחדו.
 תה' ל"ה, ד, כו: מ', טו: ע', ג, פ"ג, יח.

¹ על הקבלות לשוניות בישיעה ובההלים עיין קמי נקא, מחקרים, ס' ראשון, ע' 26-30; ויידל, מקבילות בספר ישעיה וספר ההלים, בקובץ מנחה לדוד, תרצ"ה, כג-לו. ליש' א'-ל"ג מביא זיידל כשלשים-ארבעים מקבילות מההלים. — להשפעת הספרות המזמורית והחכמתית על ישעיהו עיין למעלה, ע' 244 ואילך.

חמדתם... בחרתם.

ל. נבלת עלה.

ב'

ג. ה. לכו ונעלה... לכו ונלכה.

ה. לכו ונלכה באור ה'.

י-יב. ...והסמן בעפר... ומהדר גאונו.

גבהות... כל גאה... ושפל.

י-יט. כל ארזי הלבנון... כל החרים...

כל הגבעות... אניות תרשיש... רום

אנשים... ונשגב ה' לבדו... ומהדר

גאונו.

טו-טז. מגדל גבה... חומה בצורה...

שכיות החמדה.

יט. כא. בקומו לערץ הארץ.

כב. חדלו לכם מן האדם... כי במה

נחשב הוא.

ג'

יג. נצב לרֶב ה'... במשפט יבוא עם...

טו. מלכם תדכאו עמי.

ד'

ג. הכתוב לחיים.

ד. אם רחץ... את צאת בנות ציון.

ו. וסכה... ולמחסה ולמסתור מזרם.

מש' א, כב, כט: ...חמדו... לא בחרו.

תה' א', ג: ועלה לא יבול.

תה' צ"ה, א (יר' ל"א, ה).

תה' ט"ט, טז: באור פניך יהלכון.

איוב מ', י-יג: עדה נא גאון וגבה...

והדר... ראה כל גאה והספילהו...

טמנם בעפר.

תה' קמ"ח, ט-יג: ההרים וכל גבעות...

וכל ארזים... מלכי ארץ... שרים... כי

נשגב שמו לבדו, הודו על... כ"ט, ה:

ארזי הלבנון; מ"ח, ח: אניות תרשיש.

מש' י"ח, י-יא: מגדל עז... וכחומה

נשגבה במשפָּתו. כ"ה, יא: ...וזהב

במשכיות כסף.

תה' י', יח: לערץ... מן הארץ.

איוב ז', טז: חרל ממני כי הבל ימי.

תה' קמ"ד, ג: מה אדם... ותחשבהו.

תה' פ"ב, א: אלהים נצב... ישפט;

קמ"ג, ב: ואל תבוא במשפט את...

איוב ט', לב: נבוא... במשפט. י"ד, ג:

תביא במשפט עמך.

תה' צ"ד, ו: עמך ה' ידכאו.

תה' ס"ט, כט: ימחו מספר חיים... אל

יכתבו. השוה קל"ט, טז.

מש' ל', יב: דור... ומצאתו לא רחץ.

תה' כ"ה, ה: בספה... יסתיירי בסתר

אהלו; ל"א, כא: תסתירם... בסכה;

ס"א, ה: ...באהלך... אחסה. השוה י',

ט: במסתר... בספה. איוב כ"ד, ח:

מזרם... ומבלי מחסה.

ה'

א-ו. כרם היה... ויסקלהו... ויטעהו...

פּוֹץ גִּדְרוֹ וְהָיָה לְמֶרְמֶס... וְעָלָה
שְׁמִיר וְשִׁית.

ב. ד. עֲנָבִים... בָּאֲשִׁים.

יא. מֵאַחֲרֵי בִנְשָׁף יִין יִדְלִיקֶם.

מִשְׁכִּימִי בִּבְקָר... מֵאַחֲרֵי בִנְשָׁף

ב. ...כְּנֹר וְנָבֵל תִּף...

יא-יב. בִּבְקָר שָׁכַר... בִּנְשָׁף יִין... כְּנֹר

וְנָבֵל... וְאֵת פֶּעַל ה' לֹא יִבִּיטוּ וּמַעֲשֵׂה

יָדוֹ לֹא רָאוּ.

יב. וְאֵת פֶּעַל ה' לֹא יִבִּיטוּ וּמַעֲשֵׂה יָדוֹ

לֹא רָאוּ.

יד. הִרְחִיבָה... גִּמְשָׁה.

וּמַעֲרָה פִּיתָה.

יח. תַּעֲזֹן בַּחֲבִלִי... חֲטָאָה.

כ. שִׁמְמִים חָשַׁךְ לְאֹרֶר.

כא. חֲכָמִים בְּעִיגָהֶם.

כב. לִשְׁתוֹת יִין... לְמֶסֶךְ שָׁכַר.

תִּהְיֶה פִּי, יג: גִּמְשָׁן... תִּסְפֶּעַ... וְחֲטָעָה,
סִנִּית לִפְנֵיהֶם... פִּרְצַת גְּדִרְיָה וְאֹרֶה כָּל
עֲבָרֵי דֶרֶךְ. פִּי, מֵא-מֵב: פִּרְצַת כָּל
גְּדִרְתֵּיהֶם... שִׁסְהוּ כָּל עֲבָרֵי דֶרֶךְ. מִשֶּׁ
כִּיָּה, ל-לֹא: עַל שְׁדָה... עֲבָרְתִּי וְעַל
כֶּרֶם... וְהִנֵּה עָלָה כָּל קִמְשׁוֹנִים... וְגִדְרָה
אֲבָנָיו גִּהְרָסָה.

אִיּוֹב לֵאמֹר, מ: וְתַחַת שַׁעֲרָה בָּאֲשֶׁת.

מִשֶּׁ כִּיָּה, ל: לְמֵאַחֲרֵים עַל הַיִּין.

תִּהְיֶה קִיָּה, ב: מִשְׁכִּימִי קוֹם מֵאַחֲרֵי שִׁבְתָּ.

אִיּוֹב כִּיָּה, יב (עַל הַרְשָׁעִים): יִשְׁאוּ

בַּחֵף וּכְנֹר...

תִּהְיֶה צִיָּה, ג-ה: לְהַגִּיד בִּבְקָר חֲסֹדֶךְ

וְאִמּוֹנֶתְךָ בְּלִילוֹת... וְעָלִי נָבֵל... בְּכְנֹר

כִּי שִׁמְחָתִנִּי ה' בַּפְּעֶלְךָ, בַּמַּעֲשֵׂי יָדֶיךָ

אֲרַבֵּן.

תִּהְיֶה מִידָּה, ב: שִׁמְעָנוּ... פֶּעַל מַעֲלָתָם...

מִיָּה, ט: חֲזוּ מִפְּעֻלוֹת ה'. סִידָּה, י: פֶּעַל

אֱלֹהִים וּמַעֲשֵׂהוּ הַשְׁכִּילוּ. עִיָּה, יג (קִמְשָׁה),

(ה): וְהִגִּיתִי בְּכָל פֶּעַלְךָ. צִיָּה, טו: יִרְאֵה...

פֶּעַלְךָ. צִיָּה, ט: קָאוּ פֶּעַלִּי. אִיּוֹב לֵאמֹר,

כֹּד-כֹּה: פֶּעַלְךָ... אֲנוּשׁ יִבִּיט.

מִשֶּׁ כִּיָּה, כה: רָחַב נִפְשִׁי.

תִּהְיֶה קִיָּה, קלא: פִּי מַעֲרָתִי. אִיּוֹב

טִיָּה, י: מַעֲרֹר עָלַי בְּפִיָּהֶם. כִּיָּה, כג:

וּמִפִּיהֶם מַעֲרֹר.

מִשֶּׁ ה', כב: עֲוֹנוֹתֵינוּ... וּבַחֲבִלִי

חֲטָאָנוּ...

אִיּוֹב ז', יב: לֵילָה לְאֹרֶר יִשִּׁימוּ.

מִשֶּׁ ג', ז: אֵל תִּהְיֶה חֲכָם בְּעִיגֶיךָ. כִּיָּה,

יב: אִישׁ חֲכָם בְּעִיגָיו.

מִשֶּׁ ט', ג, ה: מִסִּכָּה יִיגָה... וְשִׁתּוֹ

בֵּינָם מִסִּכָּתִּי.

כג. וצדקת צדיקים יסירו ממנו.

איוב כ"ז, ה-ו: לא אסיר תמתי ממני,
בצדקתי החזקתי. ל"ד, ה: צדקתי, ואל
הסיר משפטי.

כד. מאסו את תורת ה'... נאצו.

מש' א', כט-ל: שנאו דעת... נאצו.
ב', יא: מוסר ה' אל תמאס, ואל תקץ...
ה', יב: שנאתי מוסר... נאץ...

כו. לא ינום ולא יישן.

תה' קכ"א, ד: לא ינום ולא יישן.
איוב י"ב, יח: פתח... אזור במתניהם.

ולא נפתח אזור חלציו.

י"א, ה: אזור מתניו... אזור חלציו.

כח. חציו שנונים.

תה' מ"ה, ו: חציך שנונים. ק"כ, ד:
חצי גבור שנונים. מש' כ"ה, ח: וחץ
שנון.

כט. ושג ככפירים וינהם.

מש' י"ט, יב: כ', ב: נהם ככפיר;
כ"ח, טו: ארי נהם. תה' ל"ח, כ:
שאגתי מנהמת...

י

ג. קדוש, קדוש, קדוש.

תה' צ"ט, ג, ה, ט.
תה' נ"ז, יב: על כל הארץ כבודך.
מ"ח, יא: תהלחך על קצוי ארץ. ל"ג,
ה: חסד ה' מלאה הארץ. ח', א: מה
אדיר שמך בכל הארץ.

מלא כל הארץ כבודו.

י

יא. העמק שאלה... הגבה למעלת.

איוב י"א, ח: גבהי שמים... עמקה
משאול. כ"ב, יז: גבה שמים. ל"ה, ה:
שהקים גבהו. מש' ט', יח: בעמקי
שאול. ט"ו, כד: ... למעלה... משאול
מטה.

טו. כב. חמאה ודבש.

איוב כ', יח: דבש וחמאה.

ח

ט-י. ...עמים... עזו עצה ותפר... דבר
ולא יקום.

תה' ל"ג, י: ה' הפיר עצת גוים. מש'
י"ט, כא: ועצת ה' היא תקום.
תה' פ"ט, ח: אל נערץ בסוד קדשים.
איוב י"ד, יז: חתום בצרור.
תה' ח', ה: פ"ד, ד: מלכי ואלהי.

יב. אתו תקדישו... והוא מעריצכם.

טז. צור... חתום.

כא. כמלכו ובאלהיו.

איוב ט"ו, כג—כד: חשך... צר ומצוקה.

תה' פ"ב, ה: בחשכה יתהלכו. קי"ב, ד:
זרח בחשך אור לישירים. איוב כ"ב,
כח: ועל דרכיך נגה אור. י', כב: ארץ
חשך וצלמות. י"ב, כב: ... מגי חשך
ויצא לאור צלמות. תה' ק"ז, י: ישבי
חשך וצלמות. (צלמות"ה היא מלה
חכמתית ומזמורית).

מש' ט"ז, יב: בצדקה יכון כסא. כ',
כח: וסעד בחסד כסאו. כ"ח, יד: מלך
שופט באמת... כסאו לעד יכון. עיין גם
כ"ה, ה. תה' מ"ה, ז: כסאך... עולם
ועד... אהבת צדק... פ"ט, טו: צדק
ומשפט מכון כסאך, חסד ואמת... צ"ה,
יח: חסרך ה' יסעדני. צ"ו, ב: צדק
ומשפט מכון כסאו.

איוב ט"ו, לב: מ', כו.

תה' ע"ח, סג—סד: בחוריו אכלה אש...
ואלמנותיו לא מבכינה. איוב כ', כו
(על הרשע): תאכלהו אש...

תה' פ"ג, טו: כאש תבער יער.

תה' צ"ד, כ: יצר עמל עלי חק.

מש' כ"ט, ז: דין דלים.

איוב ל"א, יד: ומה אעשה כי יקום
אל וכי יפקד... מש' ג', כו: ומשואת
רשעים כי תבוא... א', כז: בבא כשואה...

תה' ל"ה, ח: תבואהו שואה...

איוב ל"ט, יא: ותעזב אליו יגיעך?

תה' קל"א, א: לא גבה לבי ולא רמו
עיני. ק"א, ה: גבה עינים ורחב לב.
י"ח, כח: ועינים רמות. מש' ו', יז:
עינים רמות. כ"א, ד: רום עינים ורחב

כב. צרת וחשכה... צוקה.

ט'

א. ההלכים בחשך ראו אור... ישבי
בארץ צלמות אור נגה עליהם.

ו. כסא דוד... ממלכתו להכין אתה
ולסעדה במשפט ובצדקה מעתה ועד
עולם.

ט"ז, ה: והוכן בחסד כסא... באמת...
שפט ודרש משפט ומהר צדק.

יג. כמה ואגמון. עיין גם י"ט, ט.

טז—יז. בחוריו לא ישמח... ואת
אלמנותיו לא ירחם... בערה כאש
רשעה... תאכל.

יז. בערה כאש... בסבכי היער.

י'

א. החקקים חקקי און ומכתבי עמל...

ב. להטות מדין דלים.

ג. ומה תעשו ליום סקדה ולשואה
ממרחק תבוא.

... ואנה תעזבו כבודכם?

יב. גדל לבב... רום עיניו.

ט, ח: בגאווה ובגדל לבב.

לב. ל', ג: דור מה רמו עיניו.

איוב ל"א, כה: כי רב חילי וכי כביר מצאה ידי.

איוב ל"ט, יד: כי חצוב לארץ ביציה. תה' פ"א, ז: הסירותי מסבל שכמו.

יג-יד. ואוריד כביר יושביט ותמצא...

ידי לחיל העמים.

וכאסוף ביצים עובת כל הארץ...

כו. יסור סבלו מעל שכמך (עין ט', ג: י"ד, כה).

י"א

ב. חכמה ובינה... עצה וגבורה... דעת

ויראת ה'... ושפט בצדק...

מש' ח', יב-טו: אני חכמה... ודעת...

יראת ה'... לי עצה... בינה... וגבורה... שפטי צדק. איוב י"ב, יד: חכמה

וגבורה... עצה ותבונה.

מש' כ"ט, יד: שומט באמת דלים.

איוב כ"ט, יד: צדק לבשתי.

איוב מ', טו: חציר כבקר יאכל.

תה' קמ"ז, ב: גדחי ישראל יכנס.

ושפט בצדק דלים.

צדק אזור מתניו.

ז. כבקר יאכל חבן.

יב. ואסף גדחי ישראל.

י"ב

א. ו. אורך... כי אנפת כי ישב אפך

ותנחמני... זמרו... קדוש ישראל.

תה' פ"ה, ד-ז: השיבות מחרון אפך...

הלעולם תאנף בנו... תשוב תחיינו.

ע"א, כ-כב: תשוב תחייני... ותסב

תנחמני... אורך... אומרה לך... קדוש

ישראל.

תה' קי"ח, ז-כא: ה' לי לא אירא...

עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה. קול

רגה וישועה... אורך כי עניתיני... ג"ו.

ד, יב: באלהים בטחתי לא אירא. פ"ח,

ב: ה' אלהי ישועתי. פ"ט, כו: אלי

וצור ישועתי. ק"מ, ח: עז ישועתי.

תה' ק"ה, א: הודו לה' קראו בשמו

הודיעו בעמים עלילותיו... זמרו... בשם

קדשו... זכרו... ט', יב: זמרו... הגידו

בעמים עלילותיו. צ"ז, ג: ספרו... בכל

העמים גפלאותיו. צ"ז, יב: והודו לזכר

קדשו. קמ"ח, יב: כי גשגב שמו. צ"ג.

א: גאות לבש.

א-ב. אורך... כי אנפת בי... הנה אל

ישועתי אבטח ולא אפחד, כי עזי

וזמרת יה... ויהי לי לישועה... צהלי

ורבי...

ד. הודו לה' קראו בשמו הודיעו בעמים

עלילותיו, הזכירו כי גשגב שמו,

זמרו... כי גאות עשה.

תה' מ"ו, ו: אלהים בקרבה. מ"ו, ג: ז:
מלך גדול על כל הארץ... זמרו. מ"ח,
ב: גדול ה'... בעיר אלהינו. צ"ט, ב-ג:
ה' בציון גדול... קדוש הוא.

איוב ל"ח, לד: התרים לעב קולך.
תה' מ"ח, ו-ז: ... תמהו נבהלו...
רעדה אחזתם, חיל כיולדה.
תה' ע"ח, מט: חרון אפו עברה וועם.
תה' ק"ד, לה: יתמו חטאים מן הארץ.
קמ"ה, כא: ואת כל הרשעים ישמיד.
תה' י"ח, ח: ותרעש הארץ... הרים
ירגזו. ע"ז, יט: רבוה ותרעש הארץ.
איוב ט', ו: המרגזו ארץ ממקומה.

איוב ג', יב: ... ואשקוט... ינוח לי.
שם, כו: לא שקטתי ולא נחתי.
תה' צ"ח, ד: ... כל הארץ, סצחו ורגזו.
איוב י"ז, יג-יד: שאול ביתי... רפדתי
יצועי... לרמה. כ"א, כו: ורמה תכסה
עליהם.

איוב כ', ו-ז: אם יעלה לשמים שיאו...
לעב יגיע... ראיו יאמרו: איו?

תה' מ"ח, ג: הר ציון ירכתי צפון.
תה' ס"ט, ז: מושיב יחידים ביתה,
מוציא אסירים... ק"ב, כא: לשמע...
אסיר, לסתח...

ט"ז, כא: ועצת ה' היא תקום.
תה' מ"ד, ו: ס', יד: ק"ח, יד.
איוב י"ד, ח: ... שרשו, וּבְעָפָר ימות
גזרו.

תה' י"ד, ו: עני... ה' מחסהו.

ה-ו, זמרו... בכל הארץ... ציון, כי
גדול בקרבך קדוש ישראל.

י"ב

א. הרימו קול להם.
ח. ונבהלו, צירים... יאחזון, כיולדה
יחילון... יתמהו.
ט. אכזרי ועברה וחרון אף.
הארץ... ותטאיה ישמיד ממנה.
יג. שמים ארגזו ותרעש הארץ ממקומה.

י"ד

ז. נחה שקטה.
... כל הארץ, סצחו רנה.
יא. ... שאול... תחתך יצע רמה ומפטיך
תולעה.

יג-טו. ... השמים אעלה... על במתי
עב... ראיך אליך ישגיחו... הזה
האיש...?

יג. בהר מועד בירכתי צפון.
יז. אסיריו לא פתח ביחה.

כד. וכאשר יעצתי היא תקום.
כה. אבוסנו.
לא. והמתי בְּרָעַב שרשך.

לב. ה' יסד ציון ובה יחטו עניי עמו.

י"ז

ח. ואשר עשו אצבעותיו לא יראה.
י. אלהי ישעך וצור מעוזך.

תה' ח', ד: אראה שמיך מעשה אצבעתיך.
תה' כ"ח, ח: ומעוז ישועות. ל"א, ג:
לצור מעוז... להושיענו. מ"ג, ב: אלהי
מעזי. ס"ה, ו: אלהי ישענו. פ"ח, ב:
אלהי ישועתי. פ"ט, כז: אלי וצור
ישועתי. צ"ה, א: לצור ישענו.

איוב י"ד, ט: ... יפריח ועשה קציר
כמו נטע.

תה' מ"ו, ז: ... בלב ימים... יהמו...
מימיו... המו גוים... ס"ה, ח: שאון
ימים... והמון לאומים. צ"ג, ד: מים
רבים אדירים משברי ים. ע"ז, כ: בים
... במים רבים.

תה' ק"ד, ז: מן גערתיך ינוסון.
תה' פ"ג, ג, יד-טו: אויבך יהמיון...
שיתמו כגלגל, כקש לפני רוח, תרדטם
בסערך ובסוסתך תבהלם. א', ד: כמוך
אשר תדפנו רוח. ל"ה, ה: כמך לפני
רוח. איוב כ"א, יח: כתבן לפני רוח
וכמך גנבתו סופה. כ"ז, יט-כא: עשיר
ישכב... עיניו פקח ואיננו, תשיגהו
כמים בלהות, לילה גנבתו סופה, ישאהו
קדים...

איוב כ', כט: זה חלק אדם רשע...
ונחלת אמרו... כ"ז, יג: זה חלק אדם
רשע... ונחלת עריצים...

תה' ל"ג, יג-יד: משמים הביט, ממכון
שבתו... אל כל יושבי הארץ. ק"ב, יט:
משמים אל ארץ הביט.

איוב ט"ו, לג: בסרו... גצתו.
תה' ס"ח, ל: לך יובילו... שי. ע"ו, יב:
יבילו שי.

יג. וגער בו ונס.

יב-יד. ... עמים... יהמיון... ורדף כמך
הרים לפני רוח וכגלגל לפני סופה,
לעת ערב והנה בלהה בטרם בקר
איננו.

יד. זה חלק שוטינו וגורל לבוזינו.

י"ח

ג-ד. כל ישבי תבל ושוכני ארץ...
אשקטה ואביטה במכוני...

ה. ובסר... יהיה נצה.

ו. יובל שי לה' צבאות.

י"ט

- א. ה' רכב על עב קל.
 ב. ועצתו אכלע.
 ה. ונשתו מים מהים ונהר יחרב ויבש.
 ז. יבש, נדף.
 יד. כהתעוץ שכור.

כ"א

- ג-ד. מלאו מתני לחלה, צירים אחזוני
 כצירי יולדה, נעויתי..., נבהלתי
 מראות, תעה לבבי, פלצות בעתחני.
 תה' מ"ח, ו-ז: ראו... נבהלו... רעדה
 אחזתם... חיל כילודה. ל"ח, ו-ח:
 נעויתי... כסלי מלאו נקלה. צ"ה, י:
 תצי לבב. איוב כ"א, ו: ...ונבהלתי
 ואחו בשרי פלצות. י"ח, יא: כעתוהו
 בלהות.

כ"ב

- ב. תשאות... עיר הומיה קריה עליוה.
 ד. שעו מני.
 איוב ל"ט, ז: ישחק להמון קריה,
 תשאות... מש' א', כא: בראש המיות...
 בעיר (ח', ג: לפי קרת). י"א, י: תעלץ
 קריה.
 תה' ל"ט, יד: השע ממני; איוב ז', יט:
 כמה לא תשעה ממני; יד', ו: שעה
 מעליו.
 איוב י"ב, יד: יסגר... ולא יפתח.

כ"ד

- ט. בשיר... שכר לשתי.
 יא. צוחת... בחוצות.
 יד. ישאו קולם... בגאון ה' צהלו מים.
 יח-יט. וירעשו מוסדי ארץ... פור
 התפוררה ארץ, מוט התמוטטה ארץ.
 תה' ס"ט, יג: וגנינות שותי שכר.
 תה' קמ"ד, יד: ואין צוחה ברחבתינו.
 תה' צ"ג, א-ד: ה'... גאות לבש... נשאו
 נהרות קולם... משברי ים.
 תה' י"ח, ח: ותרעש הארץ ומוסדי
 הרים ירגזו (עיין ש"ב כ"ב, ח). פ"ב,
 ח: ימוטו כל מוסדי ארץ. מ"ו, ג:
 בהמיר ארץ ובמוט הרים... כל תמוט.
 ס', ד: הרעשתה ארץ... רפה שבריה
 כי מטה. צ"ג, א: תבל בל תמוט. צ"ט,

א: ירגזו עמים... תנוט הארץ.

תהי קִז, כז: וינעו כשכור.

כ. נוע תנוע ארץ כשכור.

כ"ה

א. ה' אלהים... ארוממך אודה שמך כי

עשית פלא... אמונה...

תהי קמ"ה, א: ארוממך אלהים... ואברכה

שמך... פִט, ו: ויודו... פלאך ה' אף

אמונתך... פ"ח, יא-יב: הלמתיים תעשה

פלא... יודוך... אמונתך...

ד. כי היית מעוז לדל... בצר לו מחסה

מזרם.

תהי י"ד, ו: עניי... ה' מחסהו. ל"א, א,

ג, ה, ח: כך ה' חסיתי... היה לי לצור

מעוז... אתה מעוזי... ראית את עניי...

בצרות נפשי. מ"ו, ב: אלהים לנו מחסה

ועז עזרה בצרות. ט"א, ד: כי היית

מחסה לי מגדל עז. איוב כ"ד, ח:

מזרם... ומבלי מחסה.

ה. זרים... עריצים.

ט. הנה אלהינו זה קוינו לו ויושיענו

זה ה'... נגילה וגשמחה בישועתו.

תהי נ"ד, ה: זרים... ועריצים.

תהי מ"ח, טו: ...זה אלהים אלהינו...

נ"ד, ו: הנה אלהים עזר לי... קי"ח,

כ-כח: זה השער לה'... זה היום עשה

ה' נגילה וגשמחה בו... אלי אתה... ט,

טו: אגילה בישועתך. י"ג, ו: יגל לבי

בישועתך. כ"א, א: ...ישמח מלך

ובישועתך מה יגיל מאד. ל"א, ח:

אגילה ואשמחת... עיין שם ט"ו, ב:

זה אלי... ברי מ"ט, יח: לישועתך

קויתי ה'.

יב. השח, השמיל... לארץ עד עטר.

תהי מ"ד, כו: שחח לעפר נפשנו...

לארץ. קמ"ו, ו: משפיל... עדי ארץ.

כ"ז

א. עיר עז לנו.

מש' י, טו: י"ח, יא: קרית עזר, י"ח,

יט: מקרית עז. י"ח, י: מגדל עז שם ה'...

תהי קי"ח, כ: פתחו לי שערי צדק...

צדיקים יבאו בו. ל"א, כד: ...אמנים בצר.

תהי קריב ז-ח: בטוח בה', סמוך לבו,

לא יירא.

ב. פתחו שערים ויבא גוי צדיק שמר

אמונים.

ג. יצר סמוך... שלום... כי כך בטוח.

- ד. בטחו בנ' עדי עד... צור עולמים.
 תה' ט"ב, ח-ט: צור עזי... בטחו בו בכל עת.
- ה. השח ישביו מרום קריה נשגבה
 תה' י"ח, כח: ועינים רמות תשפיל.
 ע"ה, ח: זה ישפיל וזה ירים. קי"ג, ז:
 מעפר... ירים. כש' ט', ג', יד: מרמי
 קרת. י"ח, יא: קרית עזו... וכחומה
 נשגבה.
- ו. ארח לצדיק מישרים... מעגל צדיק
 תפלט.
 ט. נפשי אותיך כלילה אף רוחי בקרבי
 אשתרך.
- ט-יא. כאשר משפטיו לארץ צדק ומדו
 ישביו תבל. יתן רשע וגו'.
 יא-יד. אש צריך תאכלם... כל יקמו...
 ותאבד כל זכר למו.
- יח. ישועת כל נעשה ארץ.
 כ. בא בחוריק... חבי... עד יעבור זעם.
- כא. וגלתה הארץ את דמיה ולא תכסה
 עוד...
 כ"ז
 ג. לויחן נחש ברח וגו'.
- תה' ט"ב, ח-ט: צור עזי... בטחו בו בכל עת.
 תה' י"ח, כח: ועינים רמות תשפיל.
 ע"ה, ח: זה ישפיל וזה ירים. קי"ג, ז:
 מעפר... ירים. כש' ט', ג', יד: מרמי
 קרת. י"ח, יא: קרית עזו... וכחומה
 נשגבה.
 תה' מ"ח, יא-יב: צדק מלאה ימינך...
 למען משפטיו. ק"ה, ז: בכל הארץ
 משפטיו. עיין ט"ז, י', י"ד, ג"ח ועוד.
 תה' צ"ז, ג: אש... תלך ותלהט... צרי.
 כ"א, ט-יא: ...שנאיך... ותאכלם אש...
 טארץ תאבד... ק"מ, יא: באש יפילם...
 כל יקמו. ט"ו-ז: אבדת רשע... אבד
 זכרם המה. איוב י"ח, יז: זכרו אבד
 מני ארץ.
 תה' ע"ד, יב: פעל ישועות בקרב הארץ.
 תה' נ"ו, ב: אחסה ער יעבר הוות.
 איוב ה', כא: בשוט לשון תחבא. ל"ו,
 ח-ט: ותבוא חיה... ובמעוגותיה תשכן,
 מן החדר תבוא סופה...
 איוב ט"ז, יח: ארץ אל תכסי דמי.
 כ', כז: יגלו שמים עונו, וארץ...
 תה' ע"ד, יג-יד: (פ"ט, יא): ק"ד, כו,

איוב ג', ח : ו', יב : (ט', יג) : כ', יב -
יג : מ', כה - מ"א, כו.

איוב י"ח, טז : ...יבשו, וממעלימל קצירו.
מש' י"א, יב : ואיש תבונות.

מש' ד', ט : ט"ז, לא : עטרת תפארת.
תה' ק"ג, טו - טז : כציק... יציק... ואיגנו.
איוב י"ד, ב : כציק יצא וימל.

מש' י"ט, כט - כ', א : ...ללצים שפטים
ומהלמות... לץ היין... כ"ג, ל - לה :
למאחרים על היין... הלמוני כל ידעתי.
תה' ל"ב, ו : לשטף מים רבים...

איוב י"ב, כה : ויתעם כשכור.

מש' כ"ט, ח : אנשי לצון.

מש' ח', יד : עצה ותושיה. איוב כ"ו,
ג : מה יעצת... ותושיה... הודעת.

איוב כ', ח : כחלום... כחזיון לילה.
ל"ג, טו : כחלום חזיון לילה. ד', יג :
מחזיונות לילה.

תה' ק"ז, ט : נפש שוקקה, ונפש רעבה
מלא... מש' כ"ה, כה : מים... על נפש
עיפה. איוב כ"ב, ז : לא מים עיף תשקה.

מש' כ', ה : מים עמקים עצה... איוב
י"ב, כב : ...עמקות מני חשך. כ"ד,

טו - טז : ועין נאף שמרה נשף לאמר
לא תשורני עין... חתר בחשך בתים...

כ"ב, יג - יד : ...מה ידע אל... עבים
טתר לו ולא יראה. ל"ד, כב : אין חשך...

להסתיר שם פעלי און. תה' י', ח - יא :
במסתרים יהרג נקיים... אמר... אל... כל

ראה. י"א, ב : הרשעים ידרכון קשת...
לירות במו אפל... ס"ד, ה - ו : לירת

במסתרים... אמרו מי יראה למו. ע"ג,

יא. ביבש קצירה תשברנה.

...עם בינות.

כ"ח

א. עטרת... תפארתו וציק נבל.

הלומי יין.

ב. מים כבירים שטפים.

ז. ובשכר תעו.

יד. אנשי לצון.

כט. עצה... תושיה.

כ"ט

א. כחלום חזון לילה.

ח. הרעב... ורקה נפשו... הצמא... עיף
ונפשו שוקקה.

טו. המעמיקים לסתיר עצה... במחשך
מעשיהם ואמרו מי ראנו ומי ידענו.

יא : ואמרו איכה ידע אל... צ"ד, ז :
ויאמרו לא יראה יה ולא יבין...

איוב ד', יט : שכני בתי חמר. י' ט :
כחמר עשיתי. ל"ג, ד—ו : רוח אל
עשיתי... מחמר קרצתי. תה' ל"ג, יג—טו :
משמים הביט... ראה... היצר יחד לבם
המבין אל כל מעשיהם צ"ד, ט : יצר עין
הלא יביט... ה' ידע מחשבות אדם. משי
כ"ד, יב : תכן לבות הוא יבין... הוא ידע.
תה' ל"ד, ג : בה'... ישמעו ענוים ושמחו.
ס"ט, לג—לד : ראו ענוים ישמחו... כי
שמע אל אביונים ה'.

תה' צ"ה, י : תעי לבב.
משי א', א—ה ועוד : לדעת... בינה...
לקח.

משי א', כו : צרה וצוקה.
תה' ק"כ, יט : תכתב זאת לדור אחרון.
איוב י"ט, כג—כד : מי יתן ויכתבון
מלי... בספר ויחקון... לעד. משי ל"א,
כ"ה : ליום אחרון.

תה' י"ב, ג : ידברו... שפת חלקות. ועיין
משי ב', טז ; ה', ג' ועוד.
תה' ס"ב, יא : אל תבטחו בעשק ובגול.
משי ג', ה : בטל אל ה'... ואל בינתך אל
תשען. איוב ח', י"ד—טו : ...מבטחו,
ישען על...

משי י"ח, יא : וכחומה נשגבה.
משי ו', ט : פתאם יבוא אידו פתע ישבר...
כ"ט, א : פתע ישבר.

תה' ק"ד, ז : מן גערתך ינוסון.
תה' ב', יב : אשרי כל חוסי בו.
תה' מ"ו, ה : נהר פלגיו ישמחו עיר

טו. אם כחמר היצר יחשב כי יאמר
מעשה לעשהו לא עשני ויצר אומר
ליצרו לא הבין.

יט. ויספו ענוים בה' שמחה, ואביוני
אדם...

כד. תעי רוח.
וידעו... בינה... ילמדו לקח.

ל'

ו. צרה וצוקה.
ח. כתבה... ועל ספר חקה, ותהי ליום
אחרון... עד עולם.

י. דברו לנו חלקות.
יב. ותבטחו בעשק וגלול ותשענו עליו.

יג. בחומה נשגבה.
פתאם לפתע יבוא שברה.

יד. מפני גערת... תנוסו.
יח. אשרי כל חוכי לו.
כה. פלגים יבלי מים.

אלהים. א', ב: על פלגי מיס. יר' ירן,

ח: על מים ועל יובל.

תה' ס', ד: רפה שכריה. קמ'ז, ג:

הרסא לשבורי לב ומחבש... משי ו',

טו: כ"ט, א: ישבר ואין מרפא. איוב

ה', יח: יכאיב ויחבש, ימחץ וידיו

תרפינה.

תה' יח, טז. איוב ד', ט: ל"ב, ח:

ל"ב, ד: ל"ד, יד: ל"ז, י.

עיין ל', יב.

תה' כ', א-ח: ישלח עורך מקדש...

אלה ברכב ואלה בסוסים... כ"א, ח:

המלך בטח בה'. ל"ג, טז-יז: אין המלך

נושע ברב חיל... שקר הסוס לתשועה...

בטוי מזמורי-תכמתי. נמצא באמ"ת

יותר מעשרים פעם, ומלבד זה עוד רק

בהושע ו', ח.

תה' כ"ז, ב: המה כשלו ונסלו. ק"ז'

יב: כשלו ואין עזר.

משי ח', טו-טז: בי מלכים ימלכו

ורזנים יחקקו צדק, בי שרים ישרו...

שפטי ארץ.

תה' ס"ג, ב: בארץ ציה ועיף בלי מים.

קמ"ג, ו: כארץ עיפה. ק"ז, לה: וארץ

ציה למצאי מים. א', ג: פלגי מים.

משי כ"ה, כה: מים קרים על נפש עיפה.

איוב ה', יג: ועצת... נמחרה.

איוב ל"ד, יח-יט: נדיבים... שוע.

איוב כ"ב, ז: לא מים עיף תשקה

ומרעב תמנע לחם.

משי א', לג: ישכן בטח ושאנן. איוב

ה', כד: שלום אהלך... נוך.

כו. ביום חבש ה' את שכר עמו ומחץ

מכתו ירפא.

לב. נשמת ה'.

ל"א

א. על... ישענו, ויבטחו על...

הירדים מצרים לעזרה ועל סוסים

ישענו ויבטחו על רכב כי רב ולא

שעו על קרוש ישראל...

ב. פעלי און.

ג. וכשל עוזר ונפל עזר.

ל"ב

א. הן לצדק ימלך מלך ולשרים למשפט

ישרו.

ב. כפלגי מים בציון... בארץ עיפה.

ד. ולבב נמהרים יבין...

ה. נדיב... שוע.

ו. להריק נפש רעב ומשקה צמא

יחסיר.

יח. בנהו שלום ובמשכנות מבטחים

ובמנוחת שאננות.

ל-ג

ב. ה' חננו, לך קוינו, היה זרעם
לבקרים אף ישועתנו בעת צרה.

לבקרים.

ג-ה. מקול המון גדרו עמים, מרממתך
נפצו גוים... נשגב ה'...
ה. נשגב ה' כי שכן מרום מלא ציון
משפט וצדקה.

ה-ו. ...מלא ציון משפט וצדקה...
חסן... חכמה ורעת יראת ה' היא
אוצרו.

י. עתה אקום, יאמר ה'.
יא. והיו עמים משרפות שיר קוצים
כסוחים באש יצתו.
יב. תהרו חשש תלדו קש.
יד-טו. מי יגור לנו... הלך צדקות
ודבר מישרים, מאט בבצע מעשקות,
נער כמיו מתמך בשחד, אטם אזנו
משמע דמים ועצם עיניו מראת
ברע, הוא מרמים ישכן.

מצדות סלעים משגבו.

תה' ל', יא: שמע... וחנני... היה עזר
לני. מ"ו, ו: יעורתי... לפנות בקר. ג"ו,
ב: חנני, כי בכ חסיה נפשי. פ"ו, טו:
פנה... וחננו... והושיעה. פ"ג, ט: היו
זרוע... לז, לט: וחשועת צדיקים מה'
מעוזם בעת צרה.

תה' ע"ג, יד: ק"א, ח: איוב ז', יח:
איכה ג', כג.

תה' מ"ו, ז-יב: המו גוים מסו
ממלכות... ארום בגוים... ה'... משגב לנו.
תה' מ"ח, א-יב: גדול ה'... נודע
למשגב... צדק מלאה ימינך, ישמח הר
ציון... למען משפטיך. צ"ט, א-ה: ה'
בציון גדול... משפט וצדקה כיעקב אחת
עשית, רוממו ה'.

משי ח', יב-כא: חכמה... ורעת...
יראת ה'... הון עתק... צדקה... משפט...
ואוצרותיהם אמלא. ט"ו, ו: בית צדיק
חסן רב.

תה' י"ב, ו: עתה אקום, יאמר ה'.
תה' פ', יז: שרפה באש כסוחה. ק"ז.
י-יב: כל בונים... דעכו כאש קוצים.
איוב ט"ו, לה: הרה עמל וילד און.
תה' ט"ו, א-ה: מי יגור באהלך, מי
ישכן בהר קדשך. הלך חמים וסעל צדק
ודבר אמת בלבבו... נבזה בעיניו
נמאס... כספו לא נתן בנשך ושחד על
נקי לא לקח. ק"א, ג: לא אשית לבגד
עיני דבר בליעל. משי א', ג: צדק
ומשפט ומשרים. ח', ו: נגידים אדבר...
מישרים. כ"ח, טו: ...ורב מעשקות,
שנאי בצע... כ"א, יג: אטם אזנו.
תה' י"ח, ג: סלעי ומצודתי... משגבי.

יו. מלך ביפיו תחזינה עיניך.

יח. לבך יהגה.

איה ספר את המגדלים.

יז. כ. מלך ביפיו... חזה ציון קרית מועדנו.

כ. נוה שאנן, אהל... כל יסע יתדתי לנצח... חבליו כל ינתקו...

כד. נשא עון.

קמ"ד, ב: ומצודתי משגבי ומפלטי.

תה' מ"ה, ג-ד: ...למלך... יפית

מבני אדם, הוצק הן בשפתוחיך... הודך

והדרך... כ"א, ו: הוד והדר עליו.

מש' כ"ד, כב: יהגה לבם. תה' י"ט, טו:

והגיון לבי, מ"ט, ד: והגות לבי.

תה' מ"ח, יג: ספרו מגדליה.

תה' מ"ח, ג: יפה נוף... ציון... קרית

מלך...

איוב ה', כד: ...שלום אהלך... נוך.

ד', כ-כא: ...לנצח... נסע יתרם...

י"ח, יד: ינתק מאהלו מבטחו. יש' ל"ח,

יב: דורי נסע... כאהל...

תה' ל"ב, א, ה: אשרי נשוי פשע

...נשאת עון חטאתי.

ד. המטבע הלשוני הישעני של יש' כ"ד—כ"ז

כ"ד

א. הנה ה'.

...הארץ... ועזה פניה והפיץ...

י"ט, א: ל', כז: עיין גם י"ז, א.

כ"ח, כה: ...אדמתו... אם שוה פניה

והפיץ...

י"ט, ג-ח: ונבקה... אבלע... ואבלו...

אמלל (השוה נחום ב', י-יא: בזו...

בוקה ומבוקה ומבלקה).

א-ד. בוקק... ובולקה... הבוק תבוק

והבז תבז... אבלה... אמללה...

1 גר' י, ביאורו לישעיה, ע' 463—472, משתדל להוכיח, שלשון יש' כ"ד—כ"ז היא מאוחרת. אבל הנהגתו היא, שתהלים, משלי, איוב וס"כ הם מאוחרים. והנהגה זו אינה נכונה. — על הדמיון שבין לשון כ"ד—כ"ז ובין לשון שאר פרקי ס' ישעיה עיין קמ"ג א, מחקרים, ע' 11—12. חקירה מפורטת ויסודית חקר ענין זה לינדבלום, Jes. Apokal., בכמה מקומות, ועיין שם ביהוד פרק 8. אבל לינדבלום מטעים את הדמיון הלשוני של כ"ד—כ"ז לכל ס' ישעיה מתוך ההנחה, שכ"ד—כ"ז נחברו בזמן כבוש בבל בידי כורכס בשנת 485 ושהם קרובים איפוא בזמן לישעיהו השני, והם מן ה"ספרות" הישענית. — הרשימה הנהגת כאן מראה את הקשר הלשוני המיוחד הקיים בין כ"ד—כ"ז ובין שאר הפרקים ביש' א'—ל"ג, ל"ו—ל"ט.

- ג. כי ה' דבר (גם כ"ה, ח).
 ד. אכלה נבלה... אמללה.
 ה. חנפה.
 עברו... חלפו.
 עברו תורת... הסרו ברית.
 אנוש.
 מזער.
 ז. אבל... אמללה... נאנחו.
 ח. משוש... שאון עליונים.
 ח-ט. כנור.
 חפסים... כנור... יין.
 ט. שכר.
 י. סגר כל בית מבוא.
 יב: ושאיח.
 יכת שער.
 יג. בקרב הארץ.
 נשאר... כנקף זית, כעללת...
 כלה בציר.
 יד. ...קולם ירנו בגאון... צהלו.
 בגאון ה'.
 טו. באיי הים.
 טו. מכנף הארץ.
 א', ב, כ; כ"א, יז; כ"ב, כה.
 ל"ג, ט; י"ט, ג (עיון גם הושע ד', ג;
 נחום א', ד).
 ל"ג, יד: חנפים;
 ח', ח: וחלף... ועבר.
 ל"ג, ח (עיון הושע ח', א).
 ח', א; י"ג, ז, יב; ל"ג, ח. (בנביאים
 גם: נ"א, ז, יב; נ"ו, כ; יר' כ', י).
 י', כה; ט"ו, יד; כ"ט, יז (רק כאן).
 ג', כה: ואנו ואבלו: י"ט, ח: ואנו...
 ואבלו... אמללו.
 ה', טו: ושאוה ועלו בה. ל"ב, יג:
 ...משוש קריה עליה.
 ה', יב; ט"ו, יא; כ"ג, טז; ל', לב.
 (בנביאים עוד רק: יחו' כ"ו, יג).
 ה', יב: כנור... תף... ויין.
 ה', יא, כב; כ"ה, ז; כ"ט, ט. (בנביאים
 עוד רק: נ"ו, יב; מיכה ב', יא).
 כ"ג, א: שָׁדָד מבית (צ"ל הבית) מבוא.
 הפעל שאה (היה שמם) רק בישעיה:
 ו', יא: שאו... תשאה; ל"ו, כו: להשאות.
 י"ד, לא: הילילי שער; ג', כו: ואנו
 ואבלו פתחיה (השער, הפתח בנושא
 החרבן).
 ה', ח; ו', יב; י', כג; י"ט, כד. (בנביאים
 רק כאן).
 י"ו, ו: ונשאר... עללות כנקף זית.
 ל"ב, י (מיכה ז', א).
 י"ב, ה-ו: גאות... צהלי ורני; י"א, ל:
 צהלי קולך.
 ב', י, יט, כא (רק ביש'; מיכה ה', ג:
 בגאון שם ה').
 י"א, יא. (בנביאים רק כאן).
 י"א, יב: כנסות הארץ. (בנביאים עוד

רק: יחו' ז', ב': השוה ח', ח: מטות
כנפיה... ארצך.

ד', ב: י"ג, יט: כ"ג, ט: כ"ח, א, ד, ה.
כ"א, ב: הבוגד בוגד, ל"ג, א: ובוגד
ולא בגדו בך וגו'.

ה', יד-טו: לפתח... ליושב ירושלם...
ונפללו... ונלכדו.

ו', ד: ל', לא: ל"א, ד: ל"ג, ג:
ל"ב, טו: ...ממרום (השוה בר' ז', יא:
וארכת השמים נפתחו).

י"ג, יב: ותרעש הארץ (השוה ש"ב
כ"ב, ח).

כ"ט, ט: נעו ולא שכר (השוה תה'
ק"ו, כז).

א', ח:
א', ד: כבד עון (עיין בר' י"ח, ב).

ל"ג, ד: ואסף... אסף.
א', כט: יבשו... ותחפרו.

ל', כו:
ד', ת: הר ציון... כבוד.

ט', ה: פלא יועץ; כ"ח, כט: הפליא עצה;
ט"ז, ג: הביאי עצה עשי פלילה; כ"ט,

טו: עצה... מעשיהם; ל', א: לעשות עצה.
כ"ב, יא: ויצרה מרחוק; ל"ז, כו:

למרחוק... עשיתה... ויצרתיה. (תמלה
-מרחוק מצויה בס' ישעיה).

י"ז, א: ...מעיר... מעי מפלה; כ"ג,
יג: ...ארמנותיה, שמה למפלה.

ל"ז, כו: גלים... ערים בצורות.
כ"ט, יג: כבדוני... יראתם אתי.

ח', יב-יג: תיראו... תעריצו.
י"ד, ל: דלים ואביונים, השוה י"א,

ד: כ"ט, יט: ל"ב, ז.

צבי,

בגדים בגדו.

יע-ית. ...ופח עליך יושב הארץ...

יפלו... ילכד.

ית. מקול.

ארבות ממרום נפתחו:

וירעשו מוסדי ארץ.

כ. נוע חנוע... כשכור.

כמלונה.

וכבד... פשעה:

כב. ואספו אספה.

כג. וחפרה... ובושה.

הלכנת... החמה.

בהר ציון... כבוד.

כ"ח

א. ...פלא עצות...

...עשית פלא, עצות...

עשית... עצות מרחוק:

ב. שמת מעיר... למפלה... ארמון...

מעיר (צ"ל מעי):

מעיר לגל, קריה בצורת...

ג. וכבדוך... ייראוך.

...עריצים ייראוך.

ד. לזל... לאביון.

מעוז.

י"ז, ט, י; כ"ג, ד, יא, יד; כ"ו, ה
ל', ב, ג.

ד', ו: לצל... מחרב ולמחסה ולמסתור
מזרם; ל"ב, ב: כמחבא רוח וסתר זרם...
בציון כצל סלע כבד; כ"ח ב, טו, יז:
כזרם... שער... מחסנו... נסתרנו...
מחסה... וסתר.

כ"ט, ה: המון זריך... המון עריצים;
י"ג, יא: זדים... עריצים אשפיל. עיין
גם א', ז; כ"ט, ב.

כ"ח, א, ד: גיא שמנים.
כ"ח, כ (כמובן מכסה רק כאן).
כ"ט, י: נסך עליכם.
ל', א: ולנסך מסכה (המובנים שונים,
אבל הצירוף רק כאן).

א', טז; ג', א; ה', כג; י', כז; י"ד,
כה; י"ז, א; ל', יא.

י"ב, א-ב: ואמרת ביום ההוא... הנה
אל ישועתי.
ל"ג, ב: ה'... לך קוינו... אף ישועתנו.
ט', ב: השמחה... יגילו; ט"ז, י: שמחת
וגיל; כ"ט, יט: שמחה... יגילו.

כ"א, י; כ"ח, כז-כח.
ב', ט-יט: וישח... וישפל... בעפר...
שפל ושח... ונשגב... גאה... ושפל...
חומה בצורה... ה', טו: וישח...
וישפל... גבהים תשפלנת; י', לג:
והנכהים ישפלו; י"ג, יא: וגאות...
אשפיל; כ"ט, ד: ושפלת מארץ... ומעפר
תשח...

כ"ט, טז (חכוק ב', יח).
ל', ט: בהשקט ובבטחה; ל"ב, יז-יח:
שלום... השקט ובטח... שלום... מבטחים.

ד-ה. מחסה מזרם צל מחרב כי דוח...
כחרב בציון... בצל עב.

ה. שאון זרים תכניע... עריצים...

ו. משחת שמנים.

ז. והמסכה.

הנסוכה על...

והמסכה הנסוכה.

ח. יסיר מ...

ט. ואמר ביום תחוא הנה אלהינו...
ויושענו... בישועתו.

זה ה' קוינו לו... בישועתו.

נגילה ונשמחה.

י. ונדרוש... כהדוש.

יא-יב. והשפיל גאותו... ומבצר משגב
חומתיך השח, השפיל... לארץ עד
עפר (עיין כ"ו, ה).

כ"ו

ג. יצר.

ג-ד, שלום... בטוח... בטחו בה'.

- ד. צור עולמים. י"ז, י: וצור מעוז; ל', כט: צור ישראל. (צור כסמל לאלהים נמצא בנביאים עוד רק ביש' מ"ד, ח: חב' א', יב).
- ה. השח ישבי מרום קריה נשגבה. ב', יא: יז: ושח רום... ונשגב; ל"ג, טז: מרומים ישבן... משגבו.
- ו. תרמסנה רגל. א', יב: ה', ה: י', ו: ט"ז, ד: כ"ח, ג, יח.
- ז. ארח... מישרים. ל"ג, טז: הלך... מישרים.
- ז-ח. ארח (במובן מוסרי). ב', ג (=מיכה ד', ה); ג', יב; ל', יא. (בנביאים עוד רק ביש' מ', יד).
- ט. רוחי בקרבי. י"ט, ג: ...רוח מצרים בקרבו.
- ...לארץ... ישבי תבל (עיון גם יח). י"ח, ג: ישבי תבל... ארץ.
- ישבי תבל. י"ח, ג. (בנביאים רק כאן).
- תבל. שמונה פעמים ביש' א'-ל"ג, ארבע פעמים בשאר דברי נביאים.
- י. נכחות. ל', י. (ברבוי רק כאן).
- גאות. ט', יז: י"ב, ה: כ"ח, א, ג. (בנביאים רק כאן).
- י-יח. וכל... כל... בישי' י"ד-ל"ג חמש עשרה פעמים; בישי' ל"ה-מ"ד תשע פעמים, ובהושע פעמיים.
- יב. אדנים. י"ט, י. (בנביאים עוד רק: מלאכי א', ו).
- נוכיר שמך. י"ב, ד: הזכירו... שמו.
- יד. רטאים. י"ד, ד.
- טו. יספת לגוי. ט', ב: הרבית הגוי.
- יספת. כ"ט, יד, יט; ל"ז, לא: ל"ח, ה.
- נכבדת, רחקת... כ"ט, יג: ...כבדוגי, ולבו רחק...
- יח. הריגו חלנו... ילדנו רוח. כ"ג, ד: חלת... ילדתי; ל"ג, יא: תהרו... תלדו... רוחכם...
- יט. טל אורות. י"ח, ד: ...עלי אור, כעב טל...
- כ. לך... בא... כ"ב, טו: לך בא.
- בא... חבי... ב', י: בוא... והטמן...
- זעם. י', ה, כה: י"ג, ה: ל', כו (ל).

כא. כי הנה ה' יצא ממקומו.
וגלתה... ולא תכסה.

כ"ז

ד. שמיר שית.

ו. יציק.

ומלאו פני תבל.

ז. מכהו.

ט. יכטר עון... הסר חטאתו.

לא יקמו.

אשרים וחמנים.

י. עיר... משלח ונעזב כמדבר.

וזה.

שם ירעה עגל ושם ירבק.

טעפיה.

יא. קצירה.

בינות.

לא עם בינות.

לא ירחמנו... לא יחננו.

...עשהו, ויצרו...

י

יב. יחבט... משבלת הנהר עד נחל

(מיכה א', ג), השוה יש' יחה, ד.
ט"ז, ג: סתרי... אל תגלי.

ה', ו: ז', כג, כד, כה; ט', יז; י', יז
(רק כאן). שמיר: ל"ב, יג.

כ"ח, א, ד: וציק... ציצת.

י"ד, כב: ומלאו פני תבל.

ט', יב: כ (השוה א', ה; ה', כח).

ו', ז: וסר עונך וחטאתך תכפר.

ח', י: ולא יקום; כ"ח, יח: לא תקום.

עיין י"ד, כא; כ"ו, יד.

י"ז, ה.

ל"ב, יד-טו: ...עיר עזוב... מדבר; ט"ז,

ב: קן משלח; י"ז, ב, ט: עזבות ערי...

ערי... כעזובת... עזבו. ועיין ו', יב;

ז', טו.

ל"ב, יח; ל"ג, כ.

י"א, ו-ז: ...ירבץ ועגל... חרעניה...

ירבצו; י"ג, כ-כא: ורעים לא ירביצו

שם ורבצו שם...; י"ד, ל: ורעו...

'רבצו; י"ז, ב: לעדרים... ורבצו.

י"ז, ו: השוה ב', כא. (בגביאים רק עוד

בישי נ"ז, ה. אבל עיין יח' ל"א, ו, ת).

ועיין י', לג: מסעף.

י"ז, יא.

עיין י"א, ב: כ"ט, יד, כד; ל"ג, יט.

(בגביאים עוד רק ביר' כ"ג, כ).

עיין א', ב; ה', יג; ו', ט-י; כ"ח, ט;

כ"ט, כד; ל"ב, ד.

ל', יח: לחנכס... לרחמכם.

י"ז, ז: עשהו; כ"ב, יא: עשיה, ויצרה;

כ"ט, טו: היצר... לעשהו... ליצרו...;

ל"ז, כו: עשיתיה... ויצרתי.

י"א, טו: ים מצרים... הנהר... והכהו;

מצרים... תלקטו.

יג. יתקע בשופר.

...אשור, והגדחים... מצרים.

והשתחוו... בהר הקדש בירושלם.

יז. ה: שבלים... כמלקס שבלים;

כ"ח, כז: יחבס.

י"ח, ג: וכתקע שופר.

י"א, יא-יב: מאשור וממצרים... גדחי

ישראל; ט"ז, ג-ד: גדחים... גדחי.

עיין ב', ב-ג; ד', ה: י"א, ט; י"ח, ז;

ל', כט.

תקונים והערות נוספות

בע' 89, הערה 48, שורות 8—9 מלמטה, נשמט המונר מראשית שורה 8 לראשית שורה 9. מקום המונר הוא לפני המלה „לא“.

בעמ' 251, שורה 11 מלמטה, נדפס: במזמורים רוח ה', וצ"ל: במזמורים: רוח ה'.

בעמ' 208, שורה אחרונה של המקטע, נדפס: פוקדות, וצ"ל: פוקדים.

לע' 86, הערה 39:

לחקון „וגשאו דודים“ בעמ' ו', י יש להעיר, שלמי המסופר במל"ב י', ז שלחו את ראשי בני המלך משומרון ליורעאל אל יהוא „בדודים“. נמצאנו למדים, שבדודים השתמשו להעברת עצמות מתים.

לפרק על הושע:

שאת הושע א'—ג' וד'—י"ד יש ליחס לשני נביאים, הושע ראשון והושע שני, כבר הכיר גרץ, Geschichte, כרך ב', חלק א' (1875), ע' 93 ואילך, 213 ואילך. וביחוד חוספת 3, ע' 436 ואילך. אלא שגרץ קובע את זמנו של הושע הראשון בימי ירבעם בן יואש, בסוף מלכותו, ושל השני בימי פקח והושע בן אלה. לטעם זה התא מוכרח לשער, שירבעם חדש בסוף ימיו את עבודת הבעל. אבל השערה זו היא במלח בהחלט. היא מותרת קודם כל לעדותו הברורה והמהימנה ללא שום ספק של מ' מלכים. ומלבד זה היא מותרת גם לעדותו של נביא ד'—י"ד, שאיגו יודע עבודת בעל בימיו. אולם גרץ הוא, עד כמה שירוע לי, היחיד, שהסיק את המסקנה הנכונה מן התבדל המפורתי המובהק שבין הושע א'—ג' ובין הושע ד'—י"ד.

תולדות האמונה הישראלית

כרך שלישי / ספר שני

תוכן ספר ב'

321	ז. מימי מנשה
322	זכריה ט'—י"ד
334	יואל
342	ח. צפניה
356	ט. נחום
360	י. חבקוק
369	יא. החורבן ונבואת החורבן	
393	יב. ירמיהו
475	יג. יחזקאל
							יד. מספרות החורבן
584	1. ט' איכה
601	2. תהלים קל"ז
							נספח :
605	א. היסוד המזמורי בלשונו של ירמיהו
613	ב. השפעת ט' דברים על לשונו של ירמיהו
626	ג. מקורה ומהותה של האסכולוגיה הישראלית
657	תקונים
658	מפתח

ז. מימי מנשה

כמאה שנים עברו מעליית סנחריב על ירושלים (701) עד שחרבה מלכות אשור (612) ועד שקמה מלכות־העולם הכשדית (604). מסוף המאה השביעית וראשית המאה הששית נשתמרו בידנו יצירות נבואיות רבות: צפניה, נחום, חבקוק, ירמיה, יחזקאל, כולן מימי יאשיהו — יהויקים — צדקיהו. התמורה הגדולה, שבאה בחיי העולם והאומה בתקופה ההיא, עוררה את היצירה הנבואית. הנבואות המאוחרות שבס' ישעיהו־ומיכה הם, כנראה, מראשית המאה השביעית. אבל מה קרה בשנים שבין ישעיהו־מיכה ובין צפניה? האם לא היתה יצירה נבואית כלל בפרק זמן זה של כמעט שבעים שנה? ביחוד: האם לא היתה יצירה נבואית כלל במשך חמשים שנות מלכותו של מנשה (638—691)? אמנם, לא קל היה להשיג שיא אחרי ישעיהו. אבל ודאי היה מקום לפעולה נבואית רגילה, וביחוד דוקא בימי מנשה. על זמנו של מנשה יש לנו תוכחה חזרת של ירמיהו, שבה נזכר שמו בפירוש (יר' ט"ו, ד). וכן אין ספק, שהנבואות ביר' ז', כט—לא; י"ט, א—ג; ל"ב, כו—לה וכן ביחוד ח' הן נבואות, שמשתקפת בהן עבודת האלילים של ימי מנשה. ממל"ב כ"א, י—טז; כ"ד, ד; יר' ב', ל יש ללמוד, שמנשה רדף את גביאי זמנו והרג בהם. יהויקים היה בודאי לא הראשון, ששרף מגילת נבו־אות. יש לשער, שהלך בעקבות מנשה. בזה אפשר אולי לבאר את העובדה, שלא נשתמרו בידנו נבואות מימי עריצותו של מנשה. אבל מנשה היה בן שנים עשרה במלכו. ה"שלוש" של ימי חזקיהו נמשך עוד כעשר שנים אחרי מותו. מפנה מדיני בא רק בשעה שאסר חזון הופיע במערב (משנת 678 ואילך). הכניע את ערי החוף והתחיל במלחמה עם מצרים. מנשה קבל את עול מלכות אשור ולא נסה למרוד. הכניעה לאשור חוללה, כנראה, ברוחו של המלך הצעיר משבר והסתה את לבו אחרי האלילות. אם תקופת עריצותו של מנשה נשתקפה רק בנבואה שלאחריו, הרי אפשר היה לצפות, שמשוה נשתמר בספרות הנבואית משנות מלכותו הראשונות.

המסורת מיחסת פרקי נבואה לזמנם של כל המלכים מעזיהו עד צדקיהו חוץ ממנשה (ואמון בנו, שמלך זמן מועט)¹. אבל שאלה היא, אם אין בספרות הנבואית דברים, שאפשר ליחס אותם לאותו הזמן, לתקופת המעבר חזקיהו —

1 בסדר עולם רבה (כ') שנינו: „ויאל ונחום וחבקוק נחנבאו בימי מנשה, ומפני שלא היה מנשה כשר, לא נקראו על שמו“. אבל אין זו מסורת היסטורית.

מנשה (סנחריב — אסר חדון). בפרק זה ננסה להראות, שיש נבואות כאלה, והיינו: זכ' ט' — י"ד וי"א ל.

בדבר זמנן של נבואות אלו הדעות חלוקות ביותר. הנחושים סובבים והולכים בין המאה התשיעית או השמינית עד המאה השניה לפני ספח"נ. אולם בין החוקרים בזמננו גברה הנטיה לאחר את זמן הנבואות האלה. הן נחשבות ליצירות אפוקליפטיות, ומפני זה הן נחשבות ליצירות של סוף-נבואה. מלבד זה מוצאים בהן אמונות ודמויים, שהם כאילו אפיינים ליהדות של ימי בית שני. מכיון שהמסורת סתמה את זמנן ומכיון שרקען אינו ברור, הרי שאין אנו יכולים אלא לגשש ולשער השערות. בנבואות האלה אין חדושים אידיאולוגיים. אפשר למצוא בהן מהשפעת ישעיהו. אבל אין בהן משום חדוש והמשך אידיאולוגי. ערכן בתולדות האמונה הישראלית הוא בתחום האורנטיקטיקה המשיחית. יש בהן ציורים אסכטולוגיים, שהשפיעו הרבה על פייטני הקצים. אבל אם זמן הנבואות האלה הוא בגדר השערה, הרי אין אפ"ן של הנבואות מוטל בספק: המטבע שלהן הוא לא מאוחר. ראשית, הן אינן אפוקליפטיות. אין בהן מן המדה המכרעת של האפוקליפטיקה: אין בהן ראייה היסטורית פֶּרֶסֶפְקְטִיבִּית; לא נזכרו בהן חילופי מלכויות, ושנית, אין בהן שום דבר אפייני ליהדות. דמויי-הקצים שלהן הם באמת קדומים. „יהדות” מגלים בהן רק מתוך ערבוב-בושגים.

זכריה ט' — י"ד

שאלת מיהות המחבר וקביעת זמנו

במשך מאה שנים בערך רווחת היתה הדעה, שהביע הארכיבישוף האנגלי ניוקום (1785), שזכ' ט' — י"ד אינם משל זכריה, בן דורו של חגי, אלא מימי בית ראשון: זכ' ט' — י"א זמן-מה מלפני חורבן שומרון (722), וי"ב — י"ד זמן-מה מלפני גלות ירושלים (587). קרטולדט (1814) השלים השערה זו ע"י ההנחה, שט' — י"א הם משל זכריהו בן יברכיהו, בן דורו של ישעיהו (יש' ח', ב). כי בן דורו של חגי היה זכריה בן עדו (עיין עז' ה', א; ו', יד; השוה נח' י"ב, טו). חבור מגילות-הנבואות השונות הביא לידי שלוב השמות, והמסורת רשמה על הספר את השם המורכב זכריה בן ברכיה בן עדו (זכ' א', א). אַבְלָד (1840) הכיר, ש"ג, ז — ט הם הסיום של פרק י"א. בצורה זו שלטה ההשערה זמן רב. אמנם, היו גם מתנגדים. אייכהורן (1824) ביחוד בסס את הדעה, שזכ' ט' — י"א הם מאוחרים מזכ' א' — ח' ושכוללים הם נבואות מימי אלכסנדר מוקדו

עד ימי החשמונאים. אולם רק שטדה (1881) הצליח להשליט את הדעה, שהפרקים הם מאוחרים, אף על-פי שדעות המאחרים מחולקות בדבר קביעת הזמן המדויק. ועם זה סימני קדמותם של כמה מן הפרקים האלה כל כך מובהקים, שכמה מן החוקרים (קינן, בוידיסין ועוד) נאלצו להניח הנחה מפשרת, שט—י"א הם נבואות עתיקות, שעובדו בימי בית שני.²

הקושי המיוחד, שיש בהבנת הנבואות האלה נובע לא רק מערפלות הרקע ההיסטורי, אלא גם מלקווי הנוסח ומרובי הרמזים על ענינים בלתי ידועים לנו. אבל אם נדון מן הנגלה, הרי ברור, שיש בנבואות אלה כמה וכמה דברים, שלפי פשטם הם מעידים עדות מפורשת על קדמותן. ורק על-ידי פירושים מלאכותיים והנחות מתמיהות אפשר לסלק עדות זו.

ראיות לקדמות הפרקים

בט', א נזכר ארם (חדרך ודמשק) בראש אויבי ישראל. אמנם, הפסוק אינו ברור. אבל בזה אין ספק, שמדובר בו על מפלת מלכות ארם: או על מפלתה הקרובה לבוא או על מפלתה, שהיתה זה עתה, לעיני בני הדור. להלן נמנו חמת, צור וצידון וערי הפלשתים כמלכויות עצמאיות, שהנביא רק מאיים עליהן בעונש. בפסוק ה נאמר בפירוש: „ואבד מלך מעזה“. ובערי הפלשתים לא היו מלכים בימי פרס ויון. צור וצידון עומדות על תלן. צידון „חכמה מאד“, היא מושב תרבות כנענית עתיקה, ועדיין לא נהרסה עד היסוד בידי אסר חדון ולא נבנתה עדיין העיר האשורית תחתיה.

בט', י, יג; י, ו, ז; י"א, יד נזכרו אפרים ובית יוסף ליד יהודה וירושלים. „אפרים“ אינו מסמן את השומרונים, כתירוצם של המאחרים. שום סופר יהודי לא כנה את השומרונים כך, וכל שכן שלא קרא להם „ישראל“

² עיין לכל השאלה הואת אייסנרט, Einleitung, ע' 485 ואילך; סי' צ"ל, ביאורו לחגי וזכריה, ע' 244 ואילך; ולין, ביאורו לתרי עשר, ע' 539—543; סגל, זכריה ט—יד, תרביץ, ניסן—חטון, תרצ"ו, ע' 247 ואילך. ועיין קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, ע' 120 ואילך. קלוזנר מיהם את כל ס' וזכריה לנביא אחד: וזכריה חבר את א'—ח' בבחרותו, ואת מ'—י"ד בוקנותו. ר"ג קרוכמל, מורה נבוכי חטון, שער י"א (הוצאת ראבידוביץ, ע' קל—קלב) מחזיק בדעת המאחרים, והוא מסתייע בביאורי קדמונינו (רש"י, הראב"ע, הרד"ק ועוד), שפתרו את הנבואות במאורעות בית שני עד החורבן או עד וטן החשמונאים. רנ"ק סבור, שבנבואות אלה נרמזו המאורעות עד זמן אנטיוכוס הגדול. עיין גם כהנא, ביאורו (תר"ץ), ע' קכו—קכו. בדעת שמדה (שבנבואות נשחקפו מלחמות יורשי אלכסנדר) מחזיק ברנלד, מבוא, כך כ', ע' חקו ואילך.

בנגוד ליהודה (י"א, יד). במל"ב י"ז, כד—מא הם כבר נחשבים נכרים, שישבו „תחת בני ישראל“. ולא עוד אלא שיהודה ואפרים מדומים כאן כממלכות, שיש להן רכבו וסוסים, או כארצות המנסות עוד בכל אופן להלחם על עצמאותן בכח צבאי. ואם ב"ב—י"ד כבר לא נזכר אפרים, אין זאת אלא שבשעה שנאמרו נבואות אלה כבר נשלם חורבן מלכות הצפון.

בי, יא—נזכרו אשור ומצרים כשתי ממלכות המושלות בכפה. הדעה, שכאן (וכן במקומות אחרים במקרא) הכוונה למלכויות היוניות סוריה ומצרים, אינה נכונה. כבר אמרנו, ששום סופר יהודי (מחבר ס' דניאל, השבעים, מחברי הספרים החיצוניים, פלביוס) לא כנה מעולם את סוריה בשם „אשור“ ושהזהיר אשור—סוריה זר לגמרי ללשון העברית³. בזכ' י', יא מדובר בפירוש על מלכות אשור ומצרים: „גאון אשור ושבט מצרים“. לפיכך אין אשור זו פרס (כמו בעז' ו', כב)⁴, כי בתקופת פרס היתה מצרים רק חלק ממלכות פרס, ולא היה לה „שבט“. הכוונה איפוא למלכות אשור העתיקה.

בי, ב וב"ב, ב נזכר חטא האלילות של ישראל. לא נרמזה גזרה של עבודת אלילים בעצת מלך זר! זה רומז על ימי בית ראשון. ב"א מסופר על מעשי „שגיון“ נבואי (רעיית עדרים סמלית, מקלות וכו'). אין זכר למנהג כזה בימי בית שני. ב"ג, ב—נזכרו נביאים המתנבאים ופוצעים זה את זה. זה מזכיר את הספורים במל"א י"ג ואילך. ב"ד, ה הנביא אומר: „ונסתם כאשר נסתם מפני הרעש בימי עזיהו“ וגו'. דברים כאלה יכלו להאמר רק לאנשים, שחרדת המאורע הזה עוד היתה חיה בקרבם, מפני איש, שהכיר עוד אנשים, שעליהם עבר המאורע.

בי"ב—י"ד מדובר על בית-דוד בירושלים. אמנם, המלך לא נזכר במיוחד. אבל ירושלים מדומה כעיר מלכות בית-דוד: נצחון ירושלים הוא „תפארת בית דוד“ (י"ב ז). גם תחומי ירושלים (י"ד י) הם תחומי עיר-המלכים שלפני החורבן (השוה יר' ל"א, לו; ל"ז, יג; ל"ח, ז). אחת מנקודות התחום הם „יקבי המלך“. וכן מתוארת מלחמת ירושלים כמלחמת עיר-מלכות, שגויים רבים עלו עליה למלחמה ושמו עליה מצור. כך גם בט—י' וגם ב"ב—י"ד. מטבע התיאור הוא זה שביש' כ"ט ובמיכה ד'. אין הוא דומה לתיאור מלחמת גוג של יחזקאל, שאינה מלחמה על ירושלים. חזון כזה לא יכול היה להוצר בימי בית שני, בשעה שירושלים היתה אחת הערים המשוועבדות למלכות גדולה. ואף אמנם אין חזון כזה לא ביחזקאל ולא ביש' השני ולא בחגי, זכ' א—ח, מלאכי; וגם לא

³ עיין למעלה, ע' 18—20.

⁴ עיין קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, ע' 122.

בדניאל, המתאר את חלול ה של העיר ולא את כבושה במלחמה. גם בספרות החיצונית אין חזון זה מרכזי, והוא נמצא בה רק כמוטיב-לואי בהשפעת הנבואה העתיקה.

תיאורי מלחמת האלים בטר, יד ויד, ג—ה הם מן העתיקים ביותר. האל נלחם בחצים, תוקע בשופר, בא בסערה, הוא יוצא למלחמה, כיום הלחמו ביום קרב, רגליו עומדות על הר הזיתים וכו'. מימי בית שני אין לנו תיאורים כאלה. הנטיה הגוברת אז היא לתאר את המלחמה כמלחמת מלאכים. ובכלל מופיע המלאך במקום האלהים. נטיה זו בולטת בזכ' א—ח, אבל היא אינה כלל בזכ' ט—יד. כל זה אין לבאר מתוך שאיפה להראות כ"ארסאי".

יון ופלשתיים

ולעומת כל זה יש למאחרים באמת רק ראייה היסטורית אחת לדעתם: הזכרת בני יון בטר, יג: „ועוררתי בניך ציון על בניך יון“. אבל היכולות שלש מלים אלה להכריע? הביאור המסרתי והמוסכם, שכאן נרמזה מלכות יון, פורח באויר. אין זה אלא ביאור „לאחר מעשה“, ביאור המוקדם על-פי המאוחר. באמת לא נזכרו בזכ' ט—יד אף פעם אחת בפירוש לא מלכות יון ולא מלכי יון, כמו למשל, בס' דניאל. בני יון נמנו כאן בין חדרך, דמשק, חמת, צור, צידון, פלשתים, מצרים, אשור, ולא נפקדו עוד. הם כנוי מליצי למי שהוא מן הגויים, שנזכרו באותו פרק. יש לשער. שנשתמר כאן מקרא בודד, שבו מכונים הפלשתיים בשם בני יון. הפלשתים באו מ„כפתור“, הם „כרתים“, מולדתם הם איי הים, ומליץ יכול היה איפוא לכוונתם בשם בני יון. השאלה, מתי „נודעה“ יון לישראל, כלומר: מתוך איזו מלחמה נודעה להם, היא שאלה של מה בכך. להמון העם הישראלי נודעה יון אולי רק מתוך מאורע צבאי מסוים. אבל משכילים ומליצים ידעו, שבאי הים יש עם יון — מן העמים „הרחוקים“. ברם, ה„יונים“ נזכרו (בשם הזה עצמו) בכתבות מלכי אשור החל מימי סרגון בימי סרגון „יונים“ תוקפים את קוה (קיליקיה) ואת צור. האשדודים ממליכים על עצמם מלך „יוני“—בודאי ראש גדוד של יונים. ב 711 סרגון מנצח אותם. „יונים“ היו איפוא אז בעצם „על סדר היום“. ואין זה מוזר כלל, שמליץ כנה באותם הימים את הפלשתים, שבאו מאיי הים, בשם ה„מודרני“ או „בני יון“.

לקט של נבואות

את זמנן המדויק של הנבואות בזכ' ט—יד אין אנו יכולים לקבוע. אבל נראה, שזהו לקט של דברים, שנאמרו במשך זמן ארוך. אין דבר המכריח אותנו להניח, שכל הפרקים הם משל נביא אחד. אבל בלי ספק יכולים הם להיות

משל נביא אחד. אם נניח, שמשתקפים כאן מאורעות, שארעו בין 720 או אף 730 ובין 680 לערך, הרי ברור, שנביא אחד יכול היה לחבר את כל הפרקים האלה. ואדם, שחי בשנת 680, יכול היה להזכיר את הרעש בימי עזיהו כמאורע, שקרה בימיו או כמעט בימיו.

נבואות הפורענות. גרי-שעבוד.

ט, א הוא מעורפל. אבל נראה, שהוא מזכיר את חורבן דמשק (732), שהיה זה מקרוב ושבא לה מיד אלהים.⁵ ובכל אופן חמת עדיין קיימת. והיא חרבה בשנת 720. הנביא נבא ברמז גם לה פורענות.⁶ להלן הוא נבא פורענות לצור ולצידון ולערי הפלשתיים. במים ובאש ובחרב ישפוט האל את ערי הפלשתיים. ומלבד זה: „וישב ממזר באשדוד“ (ו). אין ספק, שהנביא רומז בזה על מנהג מלכי אשור להושיב ערב-רב נכרי („ממזר“) בערים הכבושות. ואמנם, סרגון מספר, שהושיב בערי הפלשתיים בני נכר. בפסוק ז אין הנביא מדבר לא על התייהדות כל העמים וגם לא על התייהדות הפלשתיים. „והקרתי דמיו מפיו ושקציו מבין שניו“ אין פירושו איסור בשר „טריפה“ או זבחי אלילים. הכוונה בלי ספק לאיזה מנהג ברברי של אכילת בשר חי ומיני שרצים, שהביא אתו ה„ממזר“ ושהיו לזועה מיוחדת לבני יהודה. זהו „גיור“ תרבותי. על עזיבת האלילות אין הנביא מדבר לא כאן ולא להלן. הערב-רב יהיה משועבד לישראל, וממילא גם לאלהיו. הם יהיו מיני גרי-שעבוד במובן הקדמון. ערי הפלשתיים יהיו חלק מאדמת יהודה (ז: קרי „קאלף“). ובני עקרון יהיו „כיבוסי“, כלומר: כבני בניהם של הכנענים, שנשארו בארץ. (עיין עוד להלן).

מלך העתיד

הנבואה על מלך-העתיד בט, ט—י היא מקבילה לנבואות ישעיהו על הילד (יש' ט, ה—ו) ועל מלך השלום (י"א, א—י) ולנבואת מיכה (ה, א—ה). המלך אינו „מושיע“ אלא „נושע“.⁷ בשום מקום לא נרמזה בפרקים אלה פעולת-ישועה של

⁵ „מנחתו“ קשה לכאר ביאור מתקבל על הדעת. אולי צ"ל: „שָׁרָץ חֲדָרָךְ וּדְמָשֶׁק יִחְתּוּ“ (ואז הנבואה היא מלפני 732). ואולי: הִנָּחֲתִי (השוה יואל ד', יא) — הורדתי, הכרעתי. להלן צ"ל: „כי לה' עין ארם ולכל שבטי ישראל“. ארם נענש על כי הרים עין לה' ולישראל, התנאה עליהם. השוה: והשא מרומ עיניך אל קדוש ישראל (יש' ל"א, כג).

⁶ בט', ב צ"ל: „וגם חמת תגדל פה“ (במקום „תגבל כה“). עיין עוב' יב; יחז' ל"ח, יג; והשוה יש' נ"ו, ד; חז' ל"ה, כא. פ ר ל ס, Analecten, ע' 10, מניה: „תגבל כה“.

⁷ גירסה השבעים והוולגטה „מושיע“ היא חקן מאוחר. בנבואה הקלסית אין ככלל דמות של מלך נואל. ועיין להלן בנספח, במקום על האמכמולוגיה הישראלית.

המלך. הנביא אינו מתאר את המלך כשופט. אבל בסגנון ישעיהו הוא מתאר אותו כ„עני“, כמלך העניים. הוא רוכב על חמור, שאינו מרכב גבורי מלחמה. בימיו יכרתו רכב וסוסים מאפרים ומיהודה. גם נבואה זו היא בסגנון ישעיהו ומיכה. המלך יעשה שלום עם הגויים. אבל ממשלתו תהיה „מים עד ים, ומנהר עד אפסי ארץ“. ישעיהו אינו מתאר את המלך כמושל בכפה. אבל בתיאור נביא זה עלו דמויים עתיקים יותר, עיין תהי' ע"ב, ח; ב, ח; פ"ט, כו—כח; י"ח, מד—מו; ועיין מל"א ה', א—ד; דב' ל"ג, יו.

הנצחון על הגויים. אסירי ציון

בט', יא—י, יב נתנו לנו שני תיאורים של המלחמה האחרונה עם הגויים ושל הישועה האחרונה, כנראה — לפני הופעת המלך. יהודה ואפרים מופיעים כאן זה ליד זה. אבל אין זאת אומרת, שהנבואה היא מלפני 722. את שו מרן אין הנביא מזכיר. אבל הנביא רואה עוד לפניו את „אפרים“ במלחמתו על נפשו. יש לזכור, ששומרון השתתפה בהתקוממות גם אחרי 722 ושגם אסר חדרן ואף אשורבניפל עוד הוכרחו להחליף תושבים באפרים. שארית אפרים עוד קותה לתקומה מדינית. ב"י—זא מדובר רק על קבוץ גלות אפרים. אבל מט', יא—יב אין ללמוד, שגם ירושלים כבר גלתה. כי הנביא מבטיח לציון רק שלוח אסיריה „מבור“⁸. ואסירים היו והיו גם בימי אחז וגם בימי חזקיהו. היתה מפלגה נגד אשורית בימי אחז, ומאנשיה הובאו בלי ספק אסירים לאשור, וגם חזקיהו הוכרח ודאי לשלוח בני תערובות לנינוה, גם אם לא כל מה שמספר על זה סנחריב הוא אמת.

תיאורי מלחמות אלה אינם ממטבע נבואת אריאל, ושונים הם מן התיאורים ב"ב—י"ד. כאן אין עליית גויים על ירושלים. יהודה ואפרים יתקוממו נגד הנוגש וינצחו אותו, וגם את אויביהם השכנים יכניעו, כי ה' ילחם להם. אחרי כן ישובו אסירי ציון, ופזורי אפרים יתקבצו. אז יבוא הקץ לשלטון העולם של אשור ומצרים. ישראל יחיו בשלום וישבעו מפרי אדמתם⁹.

⁸ „שלחתי“ פירושו: הנח אשלח. יב: „שובו לבצרון“, אולי: „שובו לבת ציון“. „מניד משנה“, אולי: „מגן משנה“.

⁹ הפסוקים ט', מו—סו הם די קשים. הע' קראו (מו): „ושחזו דמם כמו יין“. המבארים נוסים לקבל נוסחא זו. ברוח זו פירשו גם מבארינו הקדמונים את המקרא. דו הם וחבריו קובלים על ה„קניבליזמוס“ המתגלה בדמויים שבכתוב שלנו, והם תולים את הקלקלה, כמובן, ב„יהדות“. אבל היכן יש דוגמא לכך ב„יהדות“? הדמוי הוא בעצם עתיק. סעין דוגמא לו אפשר למצוא בבכ' כ"ג, כד; ח (השוה בר' ט"ט, ט, כו). אבל שם נגזרת המליצה אחרי

הפעולות הדרמטיות של הנביא

מעורפל ביותר הוא פרק י"א, שלסמליו הסתומים היה ערך מיוחד בנצרות הקדומה. מן הפתיחה (א—ג) נראה, שהזמן היה זמן של מלחמה ומהומה בעולם. יש לשער, שהנבואה נאמרה אחרי הריגת סנחריב. באשור פרצה מלחמת-ירושה. היתה אפשרות, שהמלכות תתמוטט. המלחמה הפנימית באשור גרמה בודאי זעזוע בכל מקום. פשטה מהומה פרועה. אח"כ הופיע אסר חדון במערב אסיה, והתחילה פרשה חדשה של מלחמות-דכוא אכוריות. ביהודה כבר מלך אז מנשה, והוא אז כבר כבן עשרים וחמש, ואפיו האפל והעריץ והפחדני כאחד כבר היה נכר. הנביא רואה את הזעזועים והמלחמות האלה כאותות הקץ. ועל כסא דוד הוא רואה „רועה אוילי“. האם אחריו יבוא המלך ה„עני“?

הפרק מעורפל בעניניו, וגם הנוסח שלו לקוי¹⁰. בא הקץ על יושבי הארץ כולה. כל העמים הם „צאן הרגה“¹¹. במעשים סמליים הנביא מעיד על עצת האלהים. אלהים אמר לו: „רעה את צאן ההרגה“ (ד). אין הכוונה, שיהיה „רועה טוב“ לצאן, כפי שמבאר ביחוד המדרש הנוצרי. אין בפרק שום רועה טוב. כוונת

ציור החיה המורפת. באשח אין במקרא רע לכתוב שלנו (גם לא ביש' מ"ט, כה). ולפיכך יש להניח, שהוא מצטרף לפסוקים שלאחריו, ואינו אלא תיאור המוכה שלאחר הישועה. המעבר הוא פתאומי, וזה ממעה. מלבד זה הנוסח לקוי. „וכבשו אבני קלע“ נשתרבו לכאן, כנראה, מפסוק יד. וצ"ל: „וכבשו אבני קלע“, כלומר: האל ידרוך וישליך למטה על האויב אבני קלע (השוה יהושע י', יא; יש' ל', ל; איוב ל"ח, כב—כג). ולהלן: „...ואכלו ושתו והמו כמו יין...“ והושיעם ה' אלהיהם ביום ההוא, וְקָיָה (המלה נבלעה ב„ההוא“) צאן עמו קאבני גור... כי מה טובו ומה יפיו דנן? וגו' (מה טובו ומה יפיו דנן ותירוש המנובב — המפריח — בחורים ובחולות. דנן עם יין גם מאכל-ילדים בישראל, עיין איכה ב', יב). מעין זה הניח גרץ, Emendationes: כי צאן עמו קאבני גור מתנוצצות... כי מה טובו וגו'.

¹⁰ עיין למפרק זה: פיינין, ססחרי העבר, ע' 146 ואילך. פיינין מניח, שיש כאן משל על מושל-כהן, יהושע בן יהוצדק או אלישיב (ע' 148, 157 ואילך). אבל לכהן אין כאן באמת שום זכר.

¹¹ „צאן ההרגה“ אינו „צאן פשוטות“ הנמכרות לשחימה, כנגוד ל„צאן קדשים“ (פיינין, שם, ע' 147). לא מצינו במקרא לשון הריגה בצאן או בקר במובן שחימה למאכל אלא ביש' כ"ב, יג, ושם הכוונה לשחיפת-כזבו המונית של סהחוללים פרוצים. הצאן עומדות לשחימה, אבל גם לנו ולחלב, והרועה חייב בכל אופן לשמור עליהן, לדאוג למרעה טוב וכו'. כאן מדובר על צאן, שהרועה אינו „חוסל“ עליהן, אלא נוהג בהן מנהג המקר ובזבו מכללה. זה ברור מן ההמשך.

המצוה, שיסמל במעשה את גורל „צאן ההרגה“. בפסוק ה הוא מבחין שלשה מיני „צאן ההרגה“¹². בהתאם לזה לקח לו הנביא לאות ולסמל שלשה עדרים ו„רעה“ אותם עד כדי להכחידם. בפסוק ז נשמטו מלים: „לכן עניי הצאן“ הוא שריד של משפט נשור. אולי יש להשלים ע"פ יא: „וידעו כן עניי הצאן, כי דבר ה' הוא“. „עניי הצאן“ הם, כנראה, חבריו של הנביא המסמלים את העניים העניים — שארית ישראל, בסגנון ישעיהו וצפניה¹³. עניי הצאן אלה, שמרים אתו (יא): הם שומרים את מעשיו, מתבוננים בהם וגם משתתפים בהם. בפסוק ח צ"ל „שלשת העדרים“ במקום „שלשת הרעים“, שנלאו כל הדורות למצוא אותם¹⁴. „ירח אחד“, רעה אותם עד כלה, ואחר כך הפיץ את הנשואים והפריד אותם. מחבריו „עניי הצאן“ הוא מבקש שכר רועים, „שלשים כסף“, כסף ליום. זוהי פעולה סמלית של הסכמה למעשיו. את הכסף הוא משליך לאוצר בית ה'¹⁵. אות הוא, שאת מעשהו עשה בדבר ה', והוא כאילו מלא מקום אלהים.

מעשה סמלי אחר המסמל את הפורענות הוא גדוע המקלות. גדוע המקל נעם מסמל את הפרת ברית אלהים עם „כל העמים“, הברית, שהיא יסוד כל

12 או שלש מדות של צאן הרינה: 1) „אשר קניהן ירהן ולא יאשמו“ — אינם מפגמים אותן לשחיטה ולמאכל או לנו ולחלב אלא הורגים אותן לשחשמה (בעורן וכיו"ב) או כדי להפטר מהן, מפני שהן גמושות ומדולדלות; „ולא יאשמו“ — ואין בזה רע, אין הפחד להם. 2) מוכריהן מוכרים אותן בלא מחיר ושמהים, שקבלו מעט ממון בעד צאן גמושות, חסרו. 3) רועיהן אינם שומרים עליהן שמירת רועים. שלש מדות אלה סמל בשלשה עדרים, והוא עצמו כאילו היה קונה, מוכר ורועה של צאן עלובות אלה: מאלה היה הורג, מאלה היה מוכר בלא מחיר, את אלה היה „רועה“ עד להשחית.

13 השוה יש' ה', יז: ורעו כבשים כדברים; י"ד, ל: ורעו בכורי דלים וגו'. והשוה זכ' מ', מז: כצאן עמו; י', נ: את עדרו, את בית יהודה. וכן מפרש נרץ, Emendationes, לזכ' י"א, ז: הרלים והאביונים. החקון המקובל (בו וביא), על יסוד שבוש של השבעים, „כנעניי הצאן“ (מוחרי הצאן) הוא תפל ביותר. מפני מה זקוקה הפעולה דוקא למוחרי צאן ולא די לה בשכיח יותר — בבעלי צאן המגדלים לעצמם? ולהלן בפסוק יב הוא אומר ל„מוחרים“: „אם מוב בעיניכם, הבו שכרי...“, והם שוקלים לו שכרו. וזה דרכם של „מוחרים“ לשלם לרועה שכר השמדה?

14 כל נסיון לישב את „שלשת הרעים“ הוא דחוק ומדרשי. ח — הם ה' וזשך אתו, והמלים „לא ארעה אתכם, המחה תמוח“ וגו' אמורות אל שלשת המוכתרים שבפסוק ח, ומוח ברור, שהמוכתרים הם שלשת עדרי צאן ההרגה. גם בפסוק ט מצינו עוד את הסימבוליקה של השלשה: המחה, הנכחדה, הנשארות.

15 בי"א, יג צ"ל „אל תאוצר“ במקום „אל היוצר“.

חוק ומשפט. מהומה תבוא לעולם כולו. גדוע המקל „חבלים“ (קשר, אחוד) מסמל את הפרת „האחזה בין יהודה ובין ישראל“¹⁶. למה הוא רומז, אין לדעת בבירור. נראה, שאינו רומז, למאורע היסטורי מסויים, אלא שהפרת האחזה הזאת היא לו חלק מהפרת כל קשרי הברית בעולם. ואולי היו עוד חלומות על אחוד יהודה ואפרים בראשית ימי מנשה. השעבוד הגמור של מנשה לאשור שם קץ לחלומות אלה, וזה משתקף כאן.

המעשה הסמלי השלישי הוא התאפרות הנביא בכלי „רועה אוילי“ או „רועי האליל“ (י"א, טו ואילך). הנביא לוקח לו כלי רועים, אבל משתמש הוא בהם שמוש הפוך, לאות, שאין הוא יודע מה טיבם. בזה הוא מסמל את מלכותו של מלך אויל-עריץ ושלטון מרעיו. הרועה האוילי עושה בעמו בעצם מה שעשה הנביא עצמו קודם כמעשה-אות ב„צאן ההרגה“. המלך הוא ממלכי יהודה, כמו שנראה מן הסיום ב"ג, ז-ט. יש לשער, שהמלך הוא מנשה הצעיר. הנביא נבא לו מכת חרב, חרב עליו ועל מרעיו השרים¹⁷. בימיו תבוא פורענות אחרונה על הארץ. פי שנים בה יגועו, שלישית תשאר, וגם היא תצרף באש. זאת תהיה שארית ישראל (י"ג, ח-ט, השוה יש' ר, יג; הושע ב', כד-כה)¹⁸.

¹⁶ ביאור זה ל„חבלים“ שולל פייגין, שם, ע' 150. ונימוקו: „איך יכול מקל לקשור?“ אבל אין הוא שואל: איך יכול מקל לנרום „נעם“? מכיון שהנביא קורא למקלות בשמות, הרי שרק קריאת השמות היא העושה אותם סמלים. בפסוקים י ויד מוחק פייגין את המלים על הפרת הברית כ„שרבוב של גלוסאמור“. כי „מקל אינו יכול לשמש אות ברית“ (152, 155). אבל ברי לו, שמקל יכול לשמש סמל ל„רצון מוב“ של מלך עריץ (152). וכן ברור, שאם „גלוסאמור“ — אין עוד מקום לשום פליאה.

¹⁷ ב"ג, ז וצ"ל: „...עורי על רעי האליל ועל גבר עמיתו“. למרנחאי עמיתו כתיב. וכן תרנם יונתן: חבריה.

¹⁸ סגל בסאמרו הג"ל בחרביץ (עיין למעלה, הערה 2), ע' 250 ואילך, מיחס את מ'—י"א, ג לזמנו של יאשיהו. אבל אין זה מחקבל על הרעה. מדובר בפרקים אלה על אפרים כעל ממלכה עצמאית, שיש לה מוס ורכב משלה. וזה לא היה בימי יאשיהו. — את י"א, ד—יו הוא חופס כספור אלגורי (254 ואילך). אבל אין זה „ספור“ כלל וכלל אלא פעולה דרמטית של הנביא. גם פתרון המשל על שלשת הרועים ביאשיהו, יהואחז ויהויקים (255) הוא דחוק ביותר. איוו „ברית“ היחה בין יאשיהו ובין „כל העמים“, ואיוו אחזה תופרה בימי יהואחז בין יהודה ובין אפרים?—גרץ, Geschichte, כך, ב', חלק א' (1875), ע' 135 ואילך, 440 ואילך, מיחס (בעקבות Credner, Bertheau ועוד) את זכ' מ'—י"א; וי"ג, ז—מ לנביא (זכריה הראשון), שחי בימי מנחם ופסח. בי"א, יד גרמוה מלחמת פקח ביהודה? אבל אין להבין, מפני מה לא גרמו האויב הראשי — רצין.

מלחמת הגויים בירושלים. גרי ש עבד

בי"ב—י"ד נתנו לנו שני חזונות ממטבע חזון-אריאל של ישעיהו: נבואות על מלחמת הגויים בירושלים. הנוסח לקוי ביחוד בכמה מקראות בי"ב, ואפשר, שיש גם ערוב-פרשיות בפרקים אלה. נראה, שהעזוז של ראשית ימי אסר-חדון עורר את התקוה למלחמת-הקץ. „כל גויי הארץ" יאספו לעלות על ירושלים לשים עליה מצור, וצרת המצור תבוא גם על עם יהודה. תהיינה איפוא שתי חזיות למלחמה זו: יהודה וירושלים¹⁹. האל יכה את הגויים בשגעון ובתמהון ובעורון, ובני יהודה יכו בהם על ימין ועל שמאל. יהודה תושע לראשונה, ואחריה — ירושלים. המלחמה הזאת היא מן הפורענות, שתבוא על יהודה כדי למרק את החטא. על-פי י"ד, א—ב יש להשלים, שהגויים יעשו שמות ביהודה ובירושלים ויפילו הרבה חללים. תשאר רק שארית, עיין י"ג, יד, וזו תהיה קדושה, כמו שנבא ישעיהו (ד', ג). על סמך זה יש אולי לקרוא בי"ב, ח: „והיה הנשאר (במקום „הנכשל") בהם כדויד" וגו', כלומר: צדיק כדויד. המלך, ה„רועה האילי", יהרג, כנראה, במלחמה, אבל בית-דוד ישאר בעיר. אלה שישארו בחיים („המשפחות הנשארות") יערכו מספד מר על ההרוגים הרבים. המספד יהיה בירושלים ובכל הארץ (יא—יב). פסוק יב הוא מן הפסוקים, שהיה להם ערך רב במדרש המשיחי: „והביטו אלי את אשר דקרו, וספרו עליו כמספד על היחיד"

¹⁹ בעלי דמיון (שפדה וסיעתו) המציאו מתוך נבואות אלה סכסוך ומלחמה בין יהודה ובין ירושלים בימי בית שני. אבל מי"ב, ד—ז ברור, שיהודה נלחמה גם היא בגויים הצרים, וישועת יהודה תבוא לפני הישועה האחרונה והמכרעת של ירושלים. אמנם, לאוהה ההמצאה נרמז כמה קשיים בנוסח. בי"ב, כ צ"ל: „וגם עם יהודה יהיה במצור על ירושלם", כלומר: בצרת המצור על ירושלים יהיה גם עם יהודה; או: „וגם עם יהודה יהיה במצור עם ירושלם", כלומר: יחד עם ירושלים. (השוה יר' ד', מז: השמיעו על ירושלם: נצרים באים... ויחנו על ערי יהודה קולם). במסוקה אולי צ"ל: „ואמרו אלפי יהודה בלבם: אמצה לִבִּי יושבי ירושלם", כלומר: הם יתפללו, שהעיר תעמוד בצרה הזאת. הבמיו „וגם יהודה תלחם בירושלים" (י"ד, יד) פירושו: גם יהודה תלחם עם הגוים בירושלים (השוה קל וז נר, הרעיון המשיחי בישראל, ע' 124, הערה 3), ומעם הכתוב שם: גם ליהודה יהיה מפני זה חלק בשלל. — ההבחנה „יהודה — ירושלם" היא עתיקה, עיין יש' ה', ג; ח', יד; ל"א, ז; צפ"א, ד; יר' ד', ג—ה, יא, ועוד. אין שום זכר לנגוד ומלחמה בין יהודה ובין ירושלים בימי בית שני. זל"ן, ביאורו לזכ' י"ג, ה (ע' 571), מסמן את חשם"א ג', מו; ו', יח כ„ראיות" לכך! לא היה נגוד גם בימי שיבת ציון. כי הנולה לא „נתרכזה ביחוד בירושלים" (קלוזנר, שם, ע' 122), כמו שנראה מעז' ג', ע.

וגר'. המדרש היהודי והנוצרי מצא בו רמז להריגתו של משיח²⁰. ועד היום חוקרים החוקרים לטיבו של הרוג זה. אבל באמת מדובר כאן לא על הרוג אחד אלא על הרוגי המלחמה המרובים מאד. בפסוק יב יש לגרוס: „והביטו אלי אשר דקרו” וגר'. הנשאים יראו את המון המדוכרים ויעוררו עליהם מספד („עליו” הוא יחיד במקום רבים, וזוהי מליצה מצויה)²¹. המספד הזה הוא ה„תאניה ואניה” של ישׁ כ”ט, ב²².

יש לשער, שהמשך החזון הוא ב”ד, יב—כא (שמקומם איפוא אחרי י”ב, יד). כי כאן מדובר שוב על מגפת הגויים (י”ד, יב, טו, יח) ועל „יהודה—ירושלים” (יד). ואין זה המשך נאה ל”ד, א—ח. אחרי ישועת יהודה תושע ירושלים. גם את הצירים על העיר יכה האל במגפה. שלל רב יאסף. אבל גם הגויים לא ימותו כולם. הנותר מכל הגויים „הבאים על ירושלים” יעלו „מדי שנה בשנה” לירושלים „להשתחות למלך ה' צבאות ולחג את חג הסוכות”. ואם לא יעלו, „לא עליהם יהיה הגשם” (י”ד, טו—יט). עזיבת האלילות לא נזכרה גם כאן. וגם חזון זה אינו אפני ל„יהדות”. הגוים לא „יתגירר”. אין כאן גיור דתי. ואין לראות חזון זה גם כשלב בהתהוות הגיור הדתי. כי אין כל זכר לדבר, שהגיור הדתי נטה פעם להאחו בעליה לירושלים בחג הסוכות. עליה זו היא לא פרי עזיבת האלילות ותשובה פנימית, אלא היא מן הדמויים העתיקים של הובלת־שי כהבעת שעבוד והכנעה למלך ולאלהיו. השוה תה' ב', יא; מ”ז, א ואילך (וביחוד ד), ועוד²³. העמים יהיו מיני גרי־שעבוד כיושבי ערי הפלשתים בט', ז. „גרות” זו עומדת על איום מיוחד במניעת הגשם ובמגפה. חג הסוכות מדומה כאן בודאי כחג הגשם, שנתפס בישראל כחג־גשם עולמי, עיין תה' ס”ה וס”ז²⁴. ב”ד, כ—כא; י”ג, א—ו מתאר הנביא את קדושת ירושלים ויהודה אחרי

20 עיין מוכה נ”ב, ע”א. ועיין מחיא כ”ד, ל; יוחנן י”ט, לו; חזון יוחנן א', ו.

21 ועיין רש”י: „והביטו להתאונן על אשר דקרו בהם הכשדים והרנו בהם בנלוחם. מספדו עליו — על אותו הרג”.

22 מהו „כמספר הדרמון בבקעת מנדון” (יא), אין לדעת. בין המשפחות הפופדות נמנה „בית לוי”. ז' י, ביאורו ל”ב, ז (ע' 572), אומר, שהזכרת „בית לוי” מכרעת נגד קביעת הנבואה בימי בית ראשון. אבל זוהי טעות. „בית לוי” כאן הם הכהנים, בהתאם לשמושה־הלשון העתיק. לבטוי השוה שם' ב', א.

23 ב”ד, מז—יו מנקדת המסורה „למלך ה' צבאות” ולא „למלך”. ובצדק מבאר הראב”ע: למלכו של ה', „הוא המשיח, כדרך ואני נסכתי מלכי” וכו'. אפשר, שיש למסורת זו יסוד.

24 עיין למעלה, כרך ב', ע' 490.

הישועה. נביא זה יש לו ענין מיוחד בקדושה כהנית. (אפשר, שהוא עצמו היה מן הכהנים). „מצלות הסוס“ (כנראה — של העולים מן הגויים) יהיו קודש לה²⁵. כל סיר בירושלים וביהודה יהיה קודש, וכל הזובחים יבשלו בהם. לא יהיה „כנעני“ עוד בבית ה' (י"ד, כא) ²⁶. „מקור“ יפתח לבית דוד וליושבי ירושלים להתחטאות ולהטהר בו (י"ג, א). את העצבים יכרית אלהים מן הארץ. וגם את „הנביאים“ ואת „רוח הטמאה“ יעביר ה' מן הארץ. הנביאים יבושו איש מחזיונו, ולא ילבשו אדרת שער למען כחשׁ (י"ג, ב—ו). אין גזרה קשה זו על הנביאים מעידה על זמן של התנוונות מיוחדת ותקופת סוף־נבואה. גם ישעיהו מסמך נביא סתם אל קוסם (ג, ב). מורה שקר (ט, יד), שותה יין ושכר (כ"ח, ז), ומיכה אומר על נביאי ירושלים סתם: „ונביאיה בכסף יקסמו“ (ג, יא), וצפניה: „נביאיה פוחזים“ (ג, ד), ומעין זה נביאים אחרים. הכוונה גם בזכׁיׁ י״ג לנביאי השקר, הם הקוסמים־החוזים, שנזכרו בׁיׁ, ב. למנשה היו בודאי „נביאים“ לא פחות מאשר, למשל, לאחאב.

החזון השני על מלחמת הגויים בירושלים

חזון מקביל לחזון הראשון על מלחמת הגויים בירושלים נתן לנו בׁי״ד א—יא. חזון זה שונה בצבעיו מן הראשון ובא בודאי להשלים אותו. הגויים הנאספים על ירושלים ילכדו את העיר, ישדדו אותה, וחצי העיר יצא „בגולה“. אבל אז יצא ה' להלחם בגויים ההם. הוא יופיע, ועמו „כל קדשים“ (צבא המלאכים), על הר הזיתים. ההר יבקע, „גיא גדולה מאד“ תפתח — כנראה, מול שערי העיר ממזרח. העם ינוס, כאשר נס „מפני הרעש בימי עזיהו“, אבל מגוססתו תהיה אל גיא הישועה, אל תחת כבוד האל המושיע. המלחמה תהיה ביום פלאים, שבו ישתנו סדרי בראשית. אור מיוחד יזרח, יהיה „לא יום ולא לילה“. בסוף החזון הוא מתאר שנוי־טבע, שיחולו בירושלים ביום ההוא (לעומת שנוי־הקדושה של החזון הראשון). מים חיים יהיו מפכים מירושלים (לא מבית ה', כמו ביובאל ד', יח; יחזׁ מ״ז, א—יב). כל הארץ תהפך למישור מסביב לירושלים, והירושלים יתרום מעליה. בה יהיה ה' „למלך על כל הארץ“. ירושלים תשב לבטח. יש לשער, שׁי״ד, יא הוא הסיום הראשוני של הספר.

²⁵ במקום „על מצלות“ יש לקרוא אולי (עם חיות) „על מצלות“.

²⁶ „כנעני“ זה הם, כנראה, הנכעונים־הנתינים (עיין רד״ק). מיחזׁ מ״ד, ז—יד; כ״ו, כא—כד יש ללמוד, שמתפקידם של הנתינים בבית ראשון היה בשול הובח לעם במקדש (ׁחוקאל דורש, שחמקיד זה יומל על ה„לויים“ שלו). הנביא שלנו אומר, ש„ביום ההוא“ יהיו הכל זובחים ומבשלים בכל כלי, ולא יהיה צורך עוד ב„כנעני“.

האורנמנטיקה של אחרית הימים

בזכ' ט'—י"ד נכרת השפעתו של ישעיהו, כמו שאמרנו, ואולי גם השפעתו של מיכה. חזון מלחמת-גויים אחרונה על ירושלים הוא ישעיני. האידיאה, שמלך העתיד יהיה מלך השלום, היא ישעינית. הנבואה על הכרתת סוס ורכב מן הארץ בזכ' ט', והנבואה על הכרתת העצבים מן הארץ ביי"ג, ב שתיהן כלולות בנבואה אחת של מיכה (ה', ט—יג), המושרשת אף היא בנבואת ישעיהו. גם האידיאה של המלך הצדיק והעני יש לה שורש מסוים בנבואת ישעיהו. אם „עניי הצאן” מסמלים את העניים-הענוים, כמו ששיערנו, הרי יש גם כאן השפעה ישעינית. הנבואה על השמדת שתי שליטות וצירוף השלישית יש לה גם היא הקבלה ישעינית (יש' ר, יג).

ועם זה יש כאן רק מזהרורי האידיאות הגדולות של ישעיהו. בזכ' ט'—י"ד מעט מאד יסוד התוכחה. הוא מזכיר את חטא התרפים והעצבים והקסם ונבואת השקר. בשולי הנבואות יש גם תוכחה נגד הרועים והעתודים והצוערים—המלכים והשרים הרועצים את העם. אבל אין התוכחה המוסרית תופסת כאן מקום מרכזי. תורת עליונות המוסר לא נפקדה. האורנמנטיקה של אחרית-הימים היא המושכת את לבו של החזון, ובה כחו גדול. חזון העתיד שלו הוא לאומי-דתי ואף כהני ביסודו. לבטול האלילות בעולם אינו מצפה, כמו שראינו. אבל יש כאן צפיה דומה לזו: עמים רבים יהיו גרי-שעבוד לעתיד לבוא. הספר השפיץ במשך הדורות הרבה על חולמי הקץ. דמות המלך העני הרוכב על החמור עתידה היתה ליעשות דמות שלטת בחזון המשיחי²⁷.

יואל

שאלת זמן חבורו של ס' יואל

ס' יואל הוא לא מן הספרות האפוקליפטית. ציוריו השפיעו על חזונות האפוקליפטיקה. אבל הוא עצמו אינו ספר אפוקליפטי, וגם אינו מספרות המעבר לאפוקליפטיקה. מכריע הדבר, שגם בו, כמו בזכ' ט'—י"ד, אין ראייה היסטורית פ ר ס פ ק ט י ב י ת. אין הוא סוקר חליפת תקופות ומלכיות. ולא עוד אלא שאינו מזכיר במפורש את המלכות השלטת בזמנו: לא את אשור ולא את בבל ולא את

²⁷ לפי הספור במחיא כ"א, א—ט והמקבילות נכנס ישו לירושלים בשעת עלייתו

האחרונה כשהוא רכוב על חמור „לקיים מה שנאמר” בזכ' ט', ט.

פרט, וזהו טעם הקושי, שיש בקביעת זמן חבורו. את „בני היונים“ הוא מזכיר. אבל רק כעם רחוק קונה עבדים (ד', ו). ואילו את מלכות יון אין הוא יודע. ועם זה לא נכונה הדעה, שאין נבואות יואל מושרשות במסכות הזמן, כנבואות הקדומות, ושהן כאילו על-היסטוריות. באמת הוא מדבר על המצוקה המדינית של זמנו ומזכיר שמות עמים-אויבים (ד', א—ו, יט)²⁸. אבל צור, צידון, ערי הפלשתים, אדום היו אויבים לישראל במשך דורות, ואי אפשר לכוון על-פי זה את הזמן. דרך השערה אפשר אולי לקבוע את הזמן על יסוד הזכרת מצרים בד', יט (עיין להלן).

בקורת ראיותיהם של המאחרים

דעה רווחת היא עתה בין החוקרים, שהספר הוא מימי בית שני²⁹. אבל הראיות, שמביאים לכך, הן קלושות ביותר. בתיאור צרת הארבה בא'—ב' לא נזכר בית המלך כלל (עיין ביחוד א', יא; ב', טז). מזה כאילו יש ללמוד, שבימי הנביא הזה כבר לא היה מלך ביהודה. אבל המלך הרי לא נזכר גם ביעודי העתיד בב', יח—כז ובג'—ד'. ובימי בית שני הלא צפו להתחדשות המלוכה. מלבד זה הרי לא נזכרו בא'—ב' גם השרים. ובימי בית שני עמדו השרים עם הכהנים בראש האומה, כמו שאנו למדים מסיעורה ונחמיה. המלך לא נזכר גם בתפלת הבצורת של ירמיהו (יר' י"ד, א—ט, יט—כב). המלך לא נזכר גם בילקוטי הנבואות ביש' א'—ה, כ"ח—ל"א וכן בנחום. בצפניה נזכר בית המלך רק בשולי התוכחה בא', ח—ט, אבל בב'—ג' (הכוללים גם את יעודי העתיד) לא נזכר.

בסי' יואל הכהנים כאילו עומדים בראש האומה. אבל באמת אין הדבר כן. הכהנים נזכרו שלש פעמים בין האבלים והבוכים (א', ט, יג; ב', יז). אבל הכל אבלים וזועקים כאן: השכורים, האכרים, הכורמים, הבקר והצאן וכו'. כל יושבי הארץ נקראו ארבע פעמים לזעוק ולהריע (א', יד; ב', א, יב—יג; טו—טז). מקדשי הצום והתוקעים והמריעים (א', יד; ב', א; טו—טז) הם לא הכהנים. תפקידם של הכהנים מוטעם כאן, מפני שהנביא קורא לזעקה ולצום בבית המקדש.

²⁸ עיין למעלה, ע' 185—186 ותערה 34 לע' 186.

²⁹ לשאלת ס' יואל עיין: אייטפלדט, Einleitung, ע' 435—438; ולין, ביאורו, ע' 144 ואילך; ביאור, ביאורו לעבדיה ויואל, ע' 49 ואילך; ויינקופ, ביאורו ליואל (הוצאת כהנא), ע' 59—60; קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, ע' 127 ואילך; ועיין גם גרסמן, Ursprung, ע' 187 ואילך; הג'ל, Messias, ע' 137 ואילך; שטרק, ZAW, 1933, ע' 15—18.

בתיאור הפורענות בא'—ב' הנביא מזכיר כמה פעמים את בטול העבודה מבית ה': אין „מנחה ונסך“ (א', ט, יג; ב', יד), אין „שמחה וגיל“ (א', טז) בבית ה'. עבודת האלהים היא לו כאילו עיקר. צרה גדולה ביותר הוא לו בטול התמיד („מנחה ונסך“), כמו בס' דניאל (ח', יא ועוד). אבל באמת הרי תפיסה זו מושרשת בהלך-רוח עתיק ביותר. גם בתיאורי-פורענויות בספרות בבל ומצרים בטול הפולחן נחשב לצרת-הצרות. תקון הפולחן והמקדשים הוא ראש תפארת מלכיהם. „מנחה ונסך“ הם הם שנזכרו גם במל"ב ט"ז, יג—טו, מימי א ח' ז. ועם זה כמה רחוק ס' יואל מס' דניאל, אפשר ללמוד מן הפתיחה: הקיצו ש כ ו ר י ם ובכו וגו' (א', ה). הוא מתאר אבל כללי, אבל האדם והחי, ופסגת האבל הוא שממון בית ה'. בא', טז הוא אומר: „... אכל נכרת, מבית אלהינו שמחה וגיל“... זהו תיאורו של איש החי בחברה אכרית, שכל ששוני חייה קשורים בבית האלהים. ביעוד העתיד (ב', יט—כז) אין הוא מזכיר עוד כהנים ומנחה ונסך. זוהי בשורה לארץ ולעם, לאדמה ולחי. אבל בפסוק כו הוא אומר: „... ואכלתם... והללתם את שם ה' אלהיכם“... ברכת האכר היא גם ברכת בית ה'. כי את יכולו הוא מקדש בבית ה'. ועוד יש לשקול, אם מניח נביא זה באמת מציאות מקדש א ח' ד. „בית ה'“ בא', ט, יג, יד, טז אינו מוכיח זאת, עיין שם כ"ג, יט; ל"ד, כו; הושע ח', א; ט', ד; זהו יחיד במקום רבים. גם הקדשת ציון ומקדשה אינה מוכיחה זאת. ולעומת זה הרי הוא מעורר לצום ולמספד פעמיים: בא' ובב', אולם רק בב' הוא מזכיר את ציון (ב', א, טו) ולא בא', בא', יד, הוא מזעיק את „כל ישבי הארץ“ לבית ה'. לא כן בב'. התרועה בציון היא „לכל ישבי הארץ“ (ב', א), אבל לא העצרה בציון (טו—טז). אפשר איפוא, שבא' הוא פונה לכל העם להקהל בבתי האלהים (בבמות), ובב' הוא פונה במיוחד לבני ציון לזעוק במקדש הגדול והמפואר. אמנם, אין דבר זה מכריע. אם נאמר, שיואל מניח מציאות מקדש אחד, הרי בימי ח ז ק י ה ו, בשנות-מלכותו הראשונות של מ נ ש ה ובימי י א ש י ה ו היה בארץ רק מקדש אחד. בב', יז הנביא אומר: „... חוסה ה' על עמך ואל תתן נחלתך לחרפה למשל בם גוים, ל מ ה י א מ ר ו ב ע מ י ם : א י ה א ל ה י ה ם ?“ גם זה כאילו מוכיח, שהנבואה היא מימי בית שני, שהרי אנו מוצאים תלונה זו בכמה פרקי תהלים (תה' ע"ט, י; מ"ב, ד, יא; השוה מ"ד, יד—יז, ועוד). אבל באמת אין זו אלא ראייה ל...כחה הגדול של השגרה. שהרי גם כל הדמוי הזה, שכשלוש העם הוא (בתפיסת העולם האלילי) כאילו כשלון האל, הוא מן העתיקים ביותר. כח האל מתגלה גם בהצלחה הצבאית של העם וגם בברכת אדמתו. שני היעודים משולבים יחד בכל הברכות העתיקות ובכל הספרות הנבואית והמזמורית. שכשלוש העם בימי בית ראשון עוררו לעג השכנים — על זה יש עדויות רבות. גם עצם נוסח השאלה

(„איה...?“) עתיק הוא, ואנו מוצאים אותו במקרא בצורות שונות.⁸⁰ הלא שאלה זו עצמה שואל רבשקה: „איה אלהי חמת וארפד? איה אלהי ספרוים?“... (מל"ב ו, י"ח, לד, השוה י"ט, יג). וירמיהו שואל: „ואיה אלהיך אשר עשית לך?“... (ב, כח): „ואיו נביאיכם, אשר נבאו לכם?“... (ל"ז, יט). ובדב' ל"ב, לו: „אי אלהימו, צור חסיו בו?“ ועיין מיכה ז', י ועוד.

בד, ד נזכרו גלות ופזור. אבל יואל אומר: „על עמי ונחלתי ישראל, אשר פזרו בגוים, ואת ארצי חלקו“. את יהודה וירושלים אינו מזכיר במפורש בכתוב זה. ובודאי יכול היה לומר דברים כאלה אחרי כבושי תגלת פלאסר וסרגון ואחרי גלות אפרים. על יהודה וירושלים הוא אומר (ד', ו), שצידונים ופלשתים מכרו את בניהם לעבדים. אבל לדבר זה עצמו מתכוון בלי ספק גם עמוס (עמ' א', ו, ט). שבימי סרגון וסנחריב, ובודאי גם בימי תגלת פלאסר, נמכרו עבדים רבים מבני יהודה בערי החוף, אין שום ספק.

מימי מנשה ?

על זמנו של ס' יואל יש אולי ללמוד משהו מד', יט. כאן יש נבואת חורבן למצרים ולאדום על אשר שפכו דם נקי בארץ יהודה. והנה בימי פרס היתה מצרים משועבדת. אמנם, היא מרדה מזמן לזמן ופרקה עול. אבל ספק גדול הוא, אם היה בה כח ורצון להתקיף את שכניה. פרעה נכה שפך דם על אדמת יהודה: הוא הרג את יאשיהו (בשנת 609). אבל הימים היו ימי עליית בבל הכשדית, ובס' יואל אין רמז לתמורות כבירות אלה. פרעה פסמטיך (663—610) לא תקף את יהודה, שהיתה כפופה אז לאשור. המאורע המרומז בס' יואל יכול היה להתארע, כנראה, רק בימי תרהקה, שמלך על כוש ומצרים משנת 689 עד שנת 671. את המלחמה על תרהקה אסר אסרחדון בשנת 675. ויש לשער, שתרהקה המשיך לפני-כן בנסיגות מלכי מצרים בזמן ההוא לכוון ברית נגד אשור. יהודה, אחרי הנסיון בימי עליית סנחריב, לא בטחה בו. ואפשר, שבימי מנשה הצעיר פלש ליהודה. עזרה אדום, שהיתה מוכנה תמיד להצטרף לאויבי

⁸⁰ כך אומר נדעון: „ואיה כל נפלאותיו?“... (שופ' ו', יג). אלישע: „איה ה' אלהי אליהו?“ (מל"ב ב', יד). הושע: „איה מלכך אפוא ויושיעך?“... (הושע י"ג, י). ועיין יש' ס"ג, יא: „איה המעלם סים... איה השם בקרבונו?“ בהח' מ"ב, ד, יא לענ זה (איה אלהיך?) נשמע מפני אויבים אישיים. — את הבטוי „למשל בם נזים“ אפשר לפרש: לשיטתם למשל ולשגיגה, ואפשר לפרש: לשלום בהם. אבל גם לפי פירוש אחרון הכוונה בכל אופן לשלמון כלכלי, שבא בעקב הצורה, ואין מכאן ראיה, שיהודה היתה בימי הנביא נמולת עצמאות מדינית.

יהודה. ואם זה נכון, הרי ש' יואל נתחבר בימי מנשה הצעיר, אולי עוד בסוף ימיו של סנחריב (מת 681). כי האופק המדיני של הספר הוא די שקט. אשור הוא במרחקים, ולא נזכר בפירוש. פועלים רק השכנים, האויבים מדור-דור⁸¹.

שאלת הרכב הספר. הארבה ויום-ה'

סי' יואל נפרד לשני חלקים שונים זה מזה: א'—ב' וג'—ד'. בא'—ב' מתוארת פורענות גדולה: ארבה, חורב ובצורת. בג'—ד' מתוארים האותות והמשפט של אחרית-הימים. שאלה נושנה ושנויה במחלוקת רבה היא, מה הוא היחס שבין שני החלקים. וביחוד: מה טיבו של הארבה? המתאר יואל ארבה, שהיה בימיו, או אין תיאורו אלא חזון לעתיד? ושנית: האם הארבה הוא ארבה ממש או ארבה „אפוקליפטי“ או משל לתופעה „אפוקליפטית“?

והנה קודם כל ברור, שהארבה הוא ארבה ולא משל לעמים או לכחות „דמוניים“⁸². הארבה עושה כאן מעשה כל ארבה: הוא אוכל כל ירק וכל עץ.

⁸¹ בין יואל ג'—ד' ובין עובדיה יש כמה נקודות מנע, ובהן יש מביאים ראיה לאחר אח מ' יואל. עיין ביואר, ביאורו, ע' 53 ואילך. השוה יואל ג', ה; ד', ג, ד, יד, יט עם עוב' יז, יא, ט, מו, י. אבל ההקבלות האלה הן באמת מאלפות ביותר. בעוב' כדובר בפירוש על חורבן ירושלים בידי אויב ועל השתחמט אדום כפעולות התורבן. ביואל לא נזכר חורבן ירושלים כלל. נזכרה רק צרת העם והארץ. ביואל ד', נ נאמר: „ואל עמי ידו גורל“, בעוב' יא: „ועל ירושלים ידו גורל“. למי עוב' י ואילך אדום משתתף ב„הטמס“ יעקב עם מחריבי ירושלים. למי יואל ד', יט הוא משתתף ב„הטמס“ בני יהודה עם מצרים, שבשעת החורבן ב 587 היתה בעלת ברית (אם גם לא נאמנה) של יהודה. תירוצו של ביואר (שם, ע' 143), שהזכרת מצרים ביואל היא אולי חוספה, מאחר שאינה בעובדיה, הוא מעגל הניזוני, ואולי גם משהו נרוע מזה. למי יואל ג', ה תשאר בציון „פליטה“ של הקוראים „בשם ה'“. בעוב' יז הקריאה בשם ה' לא נזכרה. יואל מושרש איפוא ביש' ד', ב—ג; י', כ—כב; ל"ז, לב ולא בעובדיה. הזכרת „יום ה'“ בעוב' מו היא יחוסה. ביואל ד', יד היא מתאימה לכל התמונה. ליואל ד', יז: „וזרים לא יעברו בה עוד“ אין באמת הקבלה בעובדיה. הבטוי אינו רומז על החורבן אלא על שעבוד. הקבלה לו אנו מוצאים בנחום ב', א: „לא יוסיף עוד לעבור בך בלעל“.

⁸² זו היתה דעתו של מֶרֶס (Merx, Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger, 1879), שא'—ב' הם נבואות לעתיד. הארבה בא' הוא „אפוקליפטי“, מעין הארבה של חזון יוחנן מ', א—יא. ואילו הארבה בג' הוא משל לעמי הצפון. — יסוד מיתולוגי עתיק מוצא בנבואות אלה נרמסן (Ursprung, ע' 187 ואילך, Messias, ע' 137 ואילך. יש בתיאורי הארבה מוטיבים מן המיתוס העתיק על חורבן העולם. „הצפוני“ הוא כנוי מיתולוגי. ועיין

זאת היא פעולתו לא רק בא' אלא גם בכוכם בב', כה, וגם כאן, כמו בא', ד, הוא נקרא בשמות הרגילים למינוי (ארבה, ילק, חסיל, גזם). גם „הצפוני" (ב', כ) אינו אלא הארבה (ולא עמי הצפון). אף-על-פי שטעם הכנוי הזה אינו ברור. שכן „הצפוני" נתקע אל הים כארבה של מצרים (שמ' י', יט), ואילו עמי הצפון עתידים לפול בחרב, באש וכו'. ועם זה הרי הארבה הוא כאן בכל זאת לא ארבה רגיל, של יום-יום. בא', טו; ב', א—ב, יא הארבה והבצורת מבשרים את בוא „יום ה'". הקרו ב', בב', ב הארבה הזה מתואר כתופעה יחידה ומיוחדת: לא היה עוד כמוהו, ואחריו לא יהיה עוד כמוהו, וזה כמעט יותר מן האמור בארבה האגדי של מצרים. בב', י נאמר: „לפניו רגזה ארץ, רעשו שמים וגו'", ואלה הם אותות אחרית-הימים, עיין ד', טו. השיטה הטוענת, שבא'—ב' מתואר ארבה, שהיה בימי יואל, נאלצה מפני זה סוף סוף להניח, שס' יואל נוצר מתוך הרכבת שתי מגילות נבואיות. המגילה הראשונה כללה נבואת יואל על הארבה, שהיה בימיו. הנביא עורר את דורו לתשובה וזעקה. אחרי כן בשר בשם אלהים את העברת הצרה והוסיף דברי תודה. מגילה זו עובדה על ידי חוזה אפוקליפטי. הוא תפס את הארבה כ„אות" לאחרית-הימים, ובהתאם לזה הוסיף את הפסוקים על „יום ה'" ועוד סממנים אפוקליפטיים. על תיאור מעובד זה של פרקי הארבה הוסיף משלו תיאור של אותות הקץ (ג') ותיאור משפט העמים וכו' (ד'). — השאלה היא, אם יש הכרח להניח הנחה כזאת.

מבנה הספר. הספר כולו אסכולוגי

בס' יואל כמו שהוא לפנינו פרק ג' מתחיל במלים „והיה אחרי כן". מתוך לשון זו משמע, שמשהו מן המתואר לפני כן מדומה אף הוא בעתיד. בג' ובד' האל מדבר בגוף ראשון. ג', א הוא איפוא המשך דברי האלים, ועלינו לחפש רק בדברי האלהים שבפרק ב', מהו הדבר המדומה שם כעתיד לבוא. דבר האלהים מתחיל בב', יט: האל מבטיח, שידית את הארבה ויברך את האדמה ברכה לעולם, ו„אחרי כן" יבוא השאר. האותות שבג' והמשפט שבד' יבואו איפוא אחרי סוף הפורענות וכהמשך לראשית הטובה והישועה. כי כל מה שמתואר בג'—ד' הוא בכלל הישועה העתידה, למרות היום ה„נורא". תיאור שיבת „שבות יהודה וירושלים" (ד', א) מתחיל איפוא בב', יח ונגמר בד', כא. וכל יעודי הישועה האלה הם „מענה אלהים" אחד.

זאת אומרת, שס' יואל נפלג בבחינת התוכן לשני חלקים: תיאור פורענות

שָׁרָק, מאמרו הנ"ל. על מצע חפיסתו של גרסמן הוא טוען, שהארבה מסמל צבא של כוחות דמוניים העתידים לתחריב את העולם.

הארבה והבצורת (א', ב—ב', טז) ותיאור הברכה והישועה עם האותות שלפניהן (ב', יח עד סוף הספר). המעבר מחלק ראשון לחלק שני הם הפסוקים ב', יב—יז: קריאת-התשובה הגדולה. התשובה היא תכליתה של הפורענות, והתשובה היא הפותחת את שערי הרחמים והישועה. הקטע ב', יח—כז, שבו מדובר על העברת הפורענות, מסיים ביעוד אסכולוגי: הברכה תהיה לעולם, ולא יבשו עמי לעולם. (השוה סיום ד': „ויהודה לעולם תשב“). זאת אומרת, שגם התשובה היא אסכולוגית: קריעת-הלב האמתית, האחרונה, בוא תבוא, ואחריה תבוא הברכה האחרונה. ומכאן נמצאנו למדים, שגם הפורענות המביאה לידי תשובה היא אסכולוגית. הספר הוא בכל חלקיו שרשרת של חזונות אסכולוגיים. ועם זה מתחזקת לנו האידאה האמנותית המיוחדת של מבנה הספר, שהיא הגורמת למראית-העין, שא'—ב' כאילו מתארים הווה-עבר. הפורענות מתוארת כהתרחשות חזונית ממשיה, ואילו הישועה קבועה כולה במסגרת מענה-אלהים לעם השב. הפורענות היא מַרָאָה, שהנביא רואה בחזון, ואילו הישועה היא מְשַׁמֵּעַ, בשורה מפי אלהים. מענה-האלהים יִשְׁמַע אחרי שהפורענות תתרחש. בשורת הישועה תבוא אחרי שהפורענות כבר תהיה הווה-עבר. מכאן משחק-גונים-פרספקטיביים העלול להטעות את העין. באמת, לגבי הנביא גם הפורענות היא עתיד אסכולוגי. דבר זה הוא הביע על-ידי צבעי „יום יהוה“, שיש מוחקים אותם בלי יסוד. על זה מעיד לא רק האופי האסכולוגי של התשובה אלא גם האופי ה„סגנוני“ של הפורענות. הפורענות הזאת היא קשה ומחרידה, אבל היא לא „טרגית“. הארבה והבצורת נמשכים שנים (ב', כה). אבל בכל התיאור אין זכר לרעב ולחללי רעב. התכלית היא התשובה, והתכלית מושגת על-ידי אותות מרעשים את הלב. הארבה והבצורת הם פורענות, אבל באמת גם הם אינם אלא „אות“. זהו האופי האי-ריאלי, המסוגנן, של התיאור, למרות כל הציריות הפיוטית הממחישת. אופי זה של התיאור הוא המכריע. את ציורי יום-ה' אפשר למחוק. אבל את המטבע האי-ריאלי ההוא של תיאור הארבה והבצורת, את סממניו האגדיים ואת אפיו המסוגנן, אי אפשר „למחוק“. ארבה ובצורת אלה הם לא הווה, מעשה שהיה, אלא חזון בלבד, אידאה נבואית. שאין כאן מקרה, לקוי מקרי של התיאור, אלא „סגנון“ מכוון. נמצאנו למדים מתיאור משפט הגויים בד', הגויים עולים ל„מלחמה“, אבל באמת אין שום מלחמה, יש רק „משפט“, כמו שנראה להלן. הארבה והבצורת הם ללא רעב, ו„המלחמה“ — ללא שפיכת דמים של ישראל. זה מעיד על אחדות האידאה של הספר כולו³³. זהו משהו מיוחד ליואל, כמו שנראה עוד להלן.

³³ על אחדות הספר מעיד גם הקשר הסגנוני שבין א'—ב' ובין ג'—ד'. קשר זה אנו

מתוך ההבדל הפרספקטיבי מתבאר השמוש בלשון הווה ועבר בחלק הראשון. אבל שמוש-לשון זה אינו מוכיח, שתיאורי החלק הראשון אינם אסכולוגיים. כי הנביא משתמש באמת בלשון הווה ועבר גם בחלק השני, האסכולוגי לוגי לכל הדעות. בא' ב הנביא אומר: „שמעו זאת הזקנים וגו' והריהו כמדבר אל בני דורו על המתרחש לעיניהם. ולהלן: „יתר הגזם א כ ל הארבה... כי גוי ע ל ה על ארצי... קדשו צום" וגו'. ובב' יח: „וי קנא ה' לארצו" וגו'. אבל הרי בד' ט ואילך הוא אומר: „קראו זאת בגוים, קדשו מלחמה... כתו אתיכם... כי מ ל א ה גת... המונים המונים בעמק החרוץ... שמש וירח קד ר ו" וגו'. בקטע זה הוא משתמש איפוא בתיאור מלחמת אחרית-הימים בדיוק באותו הסגנון, ואף באותם הבטויים, שבהם הוא משתמש בא'—ב'. מפני זה אין שום יסוד לומר, שא' ג ואילך; ב', יח ואילך הם ראייה מכרעת, שהנביא מתאר מה שהתרחש כבר בזמנו⁸⁴. ההקבלה האסכולוגית „קראו זאת" בד', ט באה ללמד על הפתיחה „שמעו זאת", שגם היא אסכולוגית. „שמעו זאת" אומר החזוה לא לבני דורו אלא לאותם השומעים החזוניים, שאליהם הוא אומר „קראו זאת": דברים אלו ואלו נאמרו בחזון „לדור אחרון". ומכיון שהחזוה פתח בדבור אל השומעים החזוניים, טבעי היה לו להשתמש בלשון הווה ועבר. ולא עוד אלא שתיאור עתיד בלשון עבר הוא מדה קבועה בסגנון המזמור והחזון. דוגמה מובהקת ביותר: יש

מוצאים בכל היסודות, שאפשר להבחין בספר (גם בתיאור הארבה והכזורת וגם בציורי יוסף-ה'). א' ב: שמעו זאת (ד', ט: קראו זאת). א' ב—ג: ...הזקנים... לבניכם; ב', מו: זקנים... עוללים (ג', א: בניכם... זקנים... בחוריהם). א' ה: הקיצו שכורים (ד', ט: העירו הנבורים). א' יד: קדשו... קראו... אספו; ב', מו—מו: קדשו... קראו... אספו... קבצו (ד', ט, יא: קראו... קדשו... ונקבצו). א' מו; ב', א: כי קרוב יום ה' (ד', יד). א' כ: אפיקי מים (ד', יח: וכל אפיקי... מים). ב', א: בציון... בהר קרשי (ד', יז: בציון הר קדשי). ב', ב: מן העולם... עד... דור ודור (ד', כ: לעולם... לדור ודור). ב', ג: מדבר שטטה (ד', יט: למדבר שטטה). שם: פליטה לא היתה (ג', ה: חהיה פליטה). ב', ז: כנבורים ירוצו, כאנשי מלחמה יעלו... (ד', ט: ...הנבורים, יגשו, יעלו כל אנשי המלחמה). ב', י: רגזה ארץ, רעשו שמים (ד', מו: ורעשו שמים וארץ). שם: שמש וירח וגו' (ד', מו). ב', יא: וה' נתן קולו (ד', מו: וה'... יתן קולו). שם: כי גדול יום ה' ונורא (ג', ד). ב', יז—יח: עמך... נחלתך... לארצו (ד', כ: עמי ונחלתי... ארצי). ב', כ: ארחיק מעליכם (ד', ו: הרחיקם מעל...). ב', כד: ומלאו... והשיקו היקבים (ד', יג: מלאה... השיקו היקבים). ב', כה: ושלמתי לכם (ד', ר: ...אתם משלמים עלי). ב', כז: וידעתם כי בקרב ישראל אני ואני ה' אלהיכם... (ד', יז: וידעתם כי אני ה' אלהיכם שכן בציון).

כ"ד. החזון מתחיל בעתיד: „הנה ה' בוקק הארץ" וגו'. אבל כל תיאור הפורענות הוא בעבר: „אבלה, נבלה הארץ... אבל תירוש, אמללה גפן" ועוד ועוד. באמת שני המשוררים (וכן מיכה, ירמיהו ועוד) משתמשים במליצות קבועות של מזמור-הבצורת, שתיאוריו הם בלשון עבר והווה.

ציורי יום ה'

את דמוי יום-ה' ואת ציוריו לא יואל יצר, כמובן. הוא משתמש בדמויים קבועים ובמליצות עתיקות ומגובשות. מליצות אלה אנו מוצאים גם ביש' י"ג, ו, י; יג; צפ' א', ז, יד—טו; יחז' ל', ג; עוב' טו; מלאכי ג', ב, כג. ומפני שהצבעים האלה שאולים מן המוכן, קל מאד „לקלוף" אותם ולהניח, שהם „עבוד" מאוחר, באשר הם „יסוד זר". ובאמת הם „יסוד זר", אבל לא עבוד מאוחר. כי המטבע האי-דיאלי של תיאור הארבה והבצורת מראה, שזה תיאור חזוני של מאורעות „יום" יחיד ומיוחד, יום „אחרון". צבעי יום-ה' מתאימים איפוא לתיאור מעצם אפיו. הם נראים כטיח נוסף, מפני שהם שאולים מן המגובש. ציורי יום-ה' לא נולדו עם החזון ומתוכו, ומפני זה אין החבור ביניהם אורגני. יום-ה' היה באס-כטולוגיה העתיקה יום ממש, יום אחד (או יום ארוך כימים אחדים רצופים), שבו יתרחשו מאורעות מכריעים. חזונו של יואל הוא מגוון. אחרית-הימים שלו כוללת כמה וכמה מערכות. ובכל זאת הוא מכנס אותן למסגרת הדמוי העתיק של יום-ה'. מפני זה דמוי יום-ה' שלו מתהפך בגווניו. בעצם, יום-ה' של יואל הוא יום המשפט האחרון על הגויים, ושאר המאורעות (ואף אוסף העמים בעמק יהושפט) הם מערכות מוקדמות לו, המבשרות, כי „קרוב" הוא. אבל מכיון שגם המאורעות המבשרים האלה הם מוראים גדולים, יש שהוא מכליל אף אותם במאורעות יום-ה'. עיין ב', ב, יא. אי-הבהירות הזאת נובעת מטבע החזון, ואין זה יכול לשמש יסוד להבחנת עבוד מאוחר⁸⁵.

חזון האותות. ספר התשובה האסכטולוגית

יואל הוא מנביאי ישועה והגמול. הוא כולו לאומי, אף-על-פי שמסגרת המאורעות, שהוא רואה בחזון, היא עולמית. בבחינה מסוימת הוא מנביאי „יום ה'" מן הטפוס העתיק שמלפני הנבואה הקלסית: את „יום ה'" הוא תופס בעיקר כיום ישועה לישראל וגמול לגויים. אין הוא נביא-מוכיח. הוא חולם והווה. פועם בספר רגש דתי נלהב ועמוק. אבל אין בו מן התוכחה המוסרית. ועם

⁸⁵ עיין ביחוד מענהויו של ב' יואל, ביאורו, ע' 50—51, הטוען מצד אי-הבהירות הזאת נגד ראשוניות ציורי יום-ה' בס' יואל.

זה נכרת בו השפעת הנבואה החדשה. ספר זה הוא מן התעודות הספרותיות, שמתוכן אנו יכולים ללמוד כמה אטית ומסורגת ונתונה לשיעורים היתה השפעת הנביאים הגדולים. יואל הוא לא נביא-לוחם על-פי תכונתו. אבל מכיר הוא, שהעם שקוע בחטא. והחטא הוא המעכב את בוא יום-הישועה. כנביאים החדשים הוא מאמין, שהישועה לא תבוא בלי פורענות ותשובה. את דרישת-ה"חסד" של הושע הוא טובע במטבע משלו: "וקרעו לבבכם ואל בגדיכם" (ב', יג). הוא דורש צום ובכי ומספד. אבל קודם כל הוא דורש את תשובת-ה' לב. לב חפץ ה' ולא צום. אולם יואל אינו נבא לחורבן חדש, לחרבות חדשות ולתלי חללים חדשים. מנצנצת כאן כבר דמות ישראל הסובל של ישעיהו השני. האם לא די בחורבנות שהיו, בכבושים, בגלויות, בלעג הגויים? הגיעה שעת הגמול והישועה. זוהי לו דרישת הצדק האלהי. הגמול הוא גמול על מעשי הרשע של הגויים, על הדם הנקי השפוך (ד', ב-ח, יט). מתוך הלך-רוח זה נוצרו הפרקים האלה. מתוך הלך-רוח זה יוצר יואל את חזון האותות. האפוקליפטיקה ערבבה אחר-כך את נבואת האותות בנבואות הפורענות של נביאים אחרים ואבדה את משמעותם. אבל משמעותם המקורית בספר זה היא: מאורעות המרעישים את הלב ומעוררים אותו לתשובה, ועם זה אינם גורמי מות וכליון. ס' יואל הוא ספר השותה האסכטולוגי. את האידיאה של התשובה האסכטולוגית כבר הביע לפניו הושע הראשון (הושע ב', ט, טז ואילך; ג', ה) וישעיהו (א', כז; ז', ג; י', כ-כ ועוד). אבל בס' יואל התשובה האסכטולוגית היא לבדה תכלית הפורענות של אחרית-הימים. הפורענות לא תבוא להעניש ולכלות את הרשעים בישראל. פורענות אחרית-הימים יש לה תכלית אחת: לא להמית ולהרוג, אלא לעורר את ישראל לשוב בתשובה שלמה ואחרונה, לקרוע לבם, לקרוא בשם ה'. אלהי יואל הוא אל "מחנך". "יום ה'" הוא יום חושך ואפלה, כמו שנבאו עמוס וישעיהו, אבל לא יום הרג רב, לא לישראל, בכל אופן.

את המפנה אל התשובה מתאר לו הנביא הזה באופן מיוחד. לא גוי אכזרי יעלה על ישראל להרוס ולהרוג ולשרוף. אלא האל ישלח פורענות מרעשה, שתביא לידי קריעת-הלב: ארבה, חורב ובצורת. יואל הוא הנביא היחידי המדבר על ארבה אסכטולוגי. בנבואות-הפורענות העתיקות אין מוטיב זה, לא בויק' כ"ו, לא בדב' ל"ב. וכן גם לא בעמוס, הושע, ישעיה, מיכה. בדב' כ"ח, לח, מב נזכר ארבה עם התולעת והשלכת, אבל אינו תופס מקום מיוחד. נראה, שיואל שאב את האידיאה מס' עמוס. כי בכלל יש מגע רב בין ס' יואל ובין ס' עמוס. עיין ד', טז (עמ' א'; ב); ד', יח (עמ' ט'; ג); ב', א-ב (עמ' ה'; כ); ב', י; ד', טו (עמ' ח'; ט); ב', יב (שבו עדי; עמ' ד', ו, ח, ט, י); ב', כ (ועלה באשו; עמ' ד', י); ב', כה (שלחתי בכם; עמ' ד', י). והנה בעמ' ז, א-ה הנביא רואה במראה

את האל מתכונן להביא על ישראל מכת ארבה ומכת אש וחורב המכלה יבול. הנביא מתפלל, והאל מעביר את הגזרה. ושתי מכות אלה הן הן הפורענות האס-כטולוגית של יואל. רק בא, ד—ז; ב, א—יא יואל מתאר את הארבה, ואילו א, ח—כ הם קינת בצורת על היובש והעובש ועל האש האוכלת כל ירק. בסי יואל הארבה והאש נהפכו לפורענות אסכטולוגית⁸⁶. אבל עם זה גם נהפכו ל„אותות“ המבשרים את יום ה'. הם רק מזעזעים ומעוררים לתשובה, אבל אינם מפילים חללי רעב ושרב. והם משיגים את מטרתם: הם מביאים את העם לידי תשובת הלב.

גם האותות, שיבואו אחרי כן, יהיה בהם כדי להכות את האדם בתמהון ולהחריד את הנפש, אבל לא יהיה עמהם הרג ואבדן. רוח של התנבאות תתקוף המונים, בנים ובנות, בחורים וזקנים, עבדים ושפחות — כולם יתנבאו (ג, א—ב). התנבאות זו היא, כנראה, מן ה„אותות“. רחפה לפני עיני הנביא תנועת ההתנבאות של ימי שמואל-שאוּל, שהיתה בעיני העם כמין מכת „שגעון“. ההתנבאות תטיל גם היא אימה, כ„מופתים בשמים ובארץ“. המופתים יהיו: „דם ואש ותימרות עשן“. ה„דם“ הוא לא דם הרוגים במלחמה, כביאור הרוות, העומד על ערבוב הדמויים של האפוקליפטיקה המאוחרת. מלחמה לא נזכרה כלל בא—ג, וגם ה„מלחמה“ שבפרק ד' אינה מלחמה באמת, כמו שנראה מיד. ה„דם“ הוא „אות“, ואינו אלא מראה-דם בשמים, מעין האמור בפסוק ד, שהירח יהפך ל„דם“. האש ותימרות העשן הם מתופעות רעש הארץ, שנזכר כבר בב, י ולהלן בד, טז. אין אלו „אותות השמים“ של הנחש האלילי, אלא אותות מיוחדים של יום ה': שמים וארץ ירעשו, השמש יהפך לחשך, והירח לדם (ג, ג—ד). „כל אשר יקרא בשם ה' ימלט“, זאת אומרת, בעצם: כל ישראל, יודעי שם ה'. יואל נשען כאן על דמוי שארית ישראל. „כי בהר ציון ובירושלם תהיה פליטה, כאשר אמר ה'“ (ג, ה). הוא רומז על יש' ד, ב—ג; י, כ; ל"ז, לב. אבל נראה, שהוא חושב את כל ישראל שלעתיד לבוא ל„שארית“. כי יואל מדבר בכל מקום על ישועת עם ישראל בכללו. בבטוי „כל אשר יקרא בשם ה'“ יש אולי רמז לשיר-יום-ה' העתיק: „שפך חמתך אל הגויים... אשר בשמך לא קראו“ (תה' ע"ט, ו). ישראל, אשר יקראו בשם ה', הם שינצלו ממוראי יום-ה'⁸⁷.

⁸⁶ לפי זה אין להביא את יואל ב' כדונמא לשמוש נוסחאי במזמור, עיין למעלה,

כרך ב', ע' 505.

⁸⁷ הבטוי „ובשרידים אשר ה' קרא“ (נ', ה) הוא תמוה. ואולי צ"ל „והשרידים“ —

ושם, בהר ציון, יהיו השרידים, אשר ה' יאסוף להצילם מן הפורענות.

עצוב מיוחד במינו את חזון אחרית-הימים. האסכטולוגיה המקראית (וכן הנוצרית) היא רבת מוראים. היא נבאה עברה וחרון ודבר וחרב ורעב והרג לאין קץ. יואל הוא נביא הלב הטוב. הוא נסה להפוך את המוראים לאותות מועזים המצילים מן החטא ומן הפורענות ומביאים לידי תשובה אחרונה. כך הוא יוצר מתוך האדיאיה של התשובה האסכטולוגית את חזון „האותות” שלפני הקץ (שנהפך בידי המאוחרים אף הוא לאמצעי להרבות את חבלי הקץ). מלבד זה הוא היוצר את דמוי יום-הדין האסכטולוגי.

יום-הדין האסכטולוגי

בספרות המקראית אנו מוצאים את דמוי המשפט של אחרית-הימים אצל ארבעה נביאים: יואל, צפניה, יחזקאל, מלאכי. דמוי „יום הדין” האסכטולוגי קשור במדת-מה בדמוי „יום-ה” העתיק. הצד השווה הוא במטבע העל-טבעי של מאורעות „היום”. יום-ה’ הוא ביסודו יום-מלחמה מכריע, יום-נצחון אחרון של אלהי ישראל על אויבי עמו. אבל מצויורי יום-ה’ אצל ישעיהו, זכריהו, יואל, צפניה ועוד נמצאנו למדים, שאת ה„יום” דמו להם כיום של מאורעות נפלאים, של שני סדרי-בראשית, של התגלות בלתי-אמצעית של האל ומלאכיו. ה„יום” יהיה לא רק יום של מלחמת אדם באדם אלא גם של מכות-אלהים באויביו. אולם „יום ה’” הוא יום של שפטים ולא של משפט. האליעשה דין באויבים, אבל בצירים העתיקים אין מוטיב של עריכת משפט ממש. „משפט” ענינו: מושב משפטי חגיגי בקהל עם או בקהל עמים, בירור האשמה וחריצת משפט ביום האחרון הגדול. על „ריב” (משפט) ה’ עם עמו או עם יושבי הארץ מדברים כמה נביאים (הושע, ישעיהו, מיכה ועוד). אבל את ה„ריב” הזה מביע הנביא גופו בתוכחתו. ואילו לפי ציור „יום המשפט” יופיע האל בכבודו ובעצמו וישב על כסא דין לשפוט ולגזור דין ביום אחרון. „יום ה’” נהפך על-ידי זה לדמוי על-טבעי ביותר: הוא לא רק יום של שפטים נפלאים אלא גם יום של הופעת אלהי-המשפט לעין כל.

יום-דין הוא מדמויי האמונה העממית. אין ספק, שהאמונה העממית הישראלית תפסה (כאמונה הבבלית) כבר בימי קדם את ראש-השנה כיום-דין וקביעת גורל העולם³⁹. דמוי משפט הרשעים הוא דמוי רוח בס’ תהלים. משוררי תהלים מתפללים לאלהים, שיופיע לעשות דין בעולמו וישליט בו צדק ומשפט. אבל גם בראש-השנה וגם במשפט הרשעים של ס’ תהלים מתגלה מדת-הדין המתמדת של האל כשופט ומכלכל עולם. משפט זה הוא לא

³⁹ עיין למעלה, כרך ב’, ע’ 496 ואילך, 521.

אסכולוגי⁴⁰. וגם אין האל מופיע בו ממש לעין האדם. המשפט נערך במרומים, אלא שהוא מתבצע עלי אדמות. הנבואה היא שיצרה את דמוי יום-המשפט האחרון, האסכולוגי — מתוך הדמוי של ראש-השנה העממי ומתוך דמוי משפט הרשעים של ס' תהלים. ועם זה דמתה אותו כיום יחיד ומיוחד, יום-לא-יום, יום של הופעת אלהים שופטים לעין בשר. זוהי פסגה של האמונה במשפט האלהי.

חזון-האחרית של הנבואה המקראית הוא ברובו המכריע חזון השפטים ולא חזון המשפט. הנבואה האפוקליפטית, היהודית והנוצרית, היא שפתחה את דמוי המשפט. אבל שורש הדמוי הוא בנבואה המקראית. ונראה, שיואל הוא שהגה ראשון את הדמוי הזה. דמוי המשפט גם קשור קשר אורגני בכל נבואתו. הוא שיצר את ציור מקום המשפט: „עמק יהושפט“. הקשר עם יום ה' כיום מלחמה עדיין נכר כאן: הגויים עולים למלחמה, אבל הם מובאים לפני האל השופט. במקום שדה המלחמה בא עמק המשפט. (אצל צפניה, יחזקאל ומלאכי הקשר הזה כבר איננו). שם האל יושב למשפט. המשפט הוא משפט על הגויים ולא על ישראל. אבל הוא קוסמי: האל מתגלה לעיני העמים. וגם נתן לו טעם מוסרי: האל שופט את העמים כי „רבה רעתם“. במשך הזמן נעשה יום המשפט יום-דין לעולם כולו.

⁴⁰ עיין שם, ע' 521—522, 705—725.

ה. צפניה

הרקע המדיני

צפניה הוא לא מן הנביאים, שחזונו הוא פתרון למאורעות ההיסטוריים של זמנם. צפניה אינו פותר אותות המתבטאים במאורעות מתרחשים והולכים. אמנם, גם לנבואת צפניה יש אחיזה מסוימת בקורות זמנו. יש לשער, שהנבואה קמה לתחיה חדשה אחרי שנת 626 — שנת מותו של אשור בניפל, שהיא גם ראשית התמוטטות מלכות אשור. גם נבואת צפניה, שנתנבא באותו הפרק, קשורה במאורעות, שהתחילו להתגולל אז. התמוטטות מלכות אשור היתה בעיני הנביאים אות, שאצבע אלהים התחילה מניעה שוב את גלגלי ההיסטוריה ומפנה אותה כלפי תכלית מסוימת. בבחינה זו יש שורש היסטורי-מדיני גם לנבואת צפניה. אבל צפניה, בהבדל מירמיהו, יחזקאל, ישעיהו השני ועוד, אינו נבא על גוי חדש, שיבצע את דבר-אלהים במלכות הקיימת ושימלא תפקיד היסטורי-עולמי אחריה. המאבק על שלטון-העולם של סוף המאה השביעית אינו משתקף בחזונו. מלכות כשדים היא מצבר לאופק נבואתו. במאורעות, שהוא נבא להם, אין שום גוי, לא ריאלי וגם לא חזוני, ממלא שום תפקיד מרכזי. ובעצם, אין גויים פועלים על במת חזונו. כל הגויים נפעלים, ב"יום-ה" יחתך גורל כולם, ובידי אלהים.

במשך שנים רבות רווחת היתה הדעה, שלנבואת צפניה גרמה הופעת הסקיתים, שלפי ספורו של הרודוט (I, 105) הגיעו גדודיהם עד גבול מצרים. אבל ספורו של הרודוט הוא אגדה, ועדיין שאלה היא, אם יש גרעין של אמת באגדה זו¹. ובכל אופן צפניה אינו יודע את הסקיתים ואינו נבא עליהם שום נבואה. אין בדבריו שום רמז להופעת גוי מצפון, ובכלל אין הוא מניח, כאמור, שום פעולה לגוי מסוים איזה שהוא. את הסקיתים „מצאו“ בנבואותיו מתוך נטיה לשגרה. צפניה הוא מחווי יום-ה', כיואל, והוא בעצם על-היסטורי. ולא-עוד אלא שצפניה הוא באמת הנביא הקלסי של יום-ה'. יום-ה' מְנוּמה היה תחלה כיום-מלחמה גדול ועולמי וכיום, שבו ינחלו הגויים מפלה נצחית. הנביאים דמוהו כיום-פקודה על הגויים ועל ישראל יחד. יואל תפס

¹ עיין וילקה (Wilke), ס' היובל לקיטל, ע' 222 ואילך. נסיונו של וילקה לקבוע את זמנו של צפניה בימי יהויקים (ע' 235 ואילך) הוא במל לגמרי. שהנבואות צפניה על הסקיתים אינה אלא המצאת החוקרים, כבר טען גרסמן (Ursprung), ע' 148.

השמים, יש נשבעים בה' ובמלכום. האל יפקוד על „הנסוגים מאחרי ה'“, על אשר „לא בקשו את ה' ולא דרשוהו“. להלן הוא מזכיר את „הלבשים מלבוש נכרי“ ואת הדולגים „על המפתן“ (כנראה — נימוס אלילי). אין כל רמז לתלונה, שמוצאים כאן בעלי השגרה המשוננת, ש„כל האמונה העממית נעשתה אמונת בעל“. תלונות צפניה הן ראייה מכרעת על ההפך. הן מלמדות אותנו, שעלינו להתיחס בזהירות אל התוכחות המכלילות של סופרי המקרא.

הקלקלה המוסרית. אדישות דתית-מוסרית

תוכחתו הלאומית, הכללית, של צפניה היא לא התוכחה על עבודת אלהי נכר. כשהוא קובל על „העיר“ הוא אומר: „לא שמעה בקול. לא לקחה מוסר, בה' לא בטחה, אל אלהיה לא קרבה“ (ג, א—ב). אדישות דתית ומוסרית—זהו חטא הזמן. נראה, שזה היה הלקח, שלמדה תקופת מנשה. יש חוקרים הנוטים לחשוב את מלכות מנשה למלכות שלווה, מאושרת. אבל הקנאות האלילית של מנשה וחוגו, העברת הבנים באש, הדרישה באוב וידעוני מעידות דוקא על זמן ללא שלווה, „אושר“. אמנם, הכניעה לאשור מנעה מן הארץ את מוראי המלחמה. לא היה הרס וחורבן ושבוי. אבל יד אשור היתה כבדה גם ב„שלום“. היה שעבוד קשה ומדכא. היתה הרגשה מיאשת של איך-אונים. העובדה, שהיו בארץ „נטילי כסף“, „עם כנען“ (צפ' ב, יא), שבטחו בכספם ובוהבם (יח), אינה מעידה גם היא על זמן „מאושר“ דוקא. „נטילי כסף“ משגשגים תמיד בכל שעת צרה לאומית. המוני העם סבלו בלי ספק מן השעבוד הנכרי. הכניעה המדינית דכוכה את הנפש והולידה הלך-רוח של אדישות לאומית, וגם — דתית-מוסרית.

צפניה מתריע על הקלקלה המוסרית השוררת ב„עיר“: „הוי מוראה ונגאלה, העיר היונה“ (ג, א). הקלקלה היא ביחוד של המעמדות העליונים. העיר כולה היא לא-אלהית: לא בטחה בה, לא קרבה אל אלהיה. אבל ביחוד אנו שומעים: „שריה בקרבה אריות שאגים, שפטיה זאבי ערב... נביאיה פוחזים... כהניה חללו קדש, חמסו תורה“ (ג, ג—ד). השרים ובני המלך ממלאים „בית אדניהם חמס ומרמה“ (א, ט). העם עושה עול, מדבר כזב, לשון תרמית בפייהם (ג, יג). יש מעמד של אנשי כסף, שהכסף והזהב היו להם לאלהים (א, יא, יח). הרע המוסרי נובע מן הרע הדתי. את התוכחה הכללית נגד העיר, שלא קרבה אל אלהיה, צפניה מדגים בתלונתו, שיש בישראל אנשים „הקפאים על שמריהם, האמרים בלבבם: לא ייטיב ה' ולא ירע“ (א, יב). עובדים ל„בעל“, לצבא השמים, נשבעים בה' ובמלכום. ובלב — קפאון. בדורו של הושע היו אומרים: „לא יראנו את ה', והמלך מה יעשה לנו?“ (הושע י, ג). זאת היא התיירות צינית של נואשים. „אכול ושתו, כי מחר נמות“ (יש' כ"ב, יג). צפניה אינו מדבר על מלול ציני ולא

על הוללות של יאוש. הוא קובל על קפאון הלב. „אמונה” יש עוד רק בין „נטילי הכסף”. אבל „מאמינים” הם רק בכסף. מפני זה היה תפקידו של צפניה קשה מתפקיד הנביאים שלפניו. עמוס נבא בתקופה של נצחון מדיני ושל התחזקות הבטחון הלאומי. אבל מחלחלת היתה עדיין בעם האימה של מלחמות ארם, ופציעה עוד לא הגלית באמת. הוֹשֵׁעַ, יִשְׁעִי הוֹ, מִי כֵה נבאו בשעת זעזועים קשים, בשעה שהאויב עמד בשער. ואילו ימי צפניה היו ימי „קפאון”. אשור התחיל מתמוטט. אבל אשור „התמוטט” כבר כמה פעמים קודם לכן, ולא מט. ההמון ודאי לא האמין, שתבוא תמורה, ולא ראה את העומד להתרחש. שררה שאננות דתית ואפיקוראיות מוסרית. ועל השאננות הזאת מתמרמר צפניה. הוא רואה את העולם ראייה נבואית, למרות הכל. גם במה שהתרחש בתקופה האשורית הוא רואה אצבע אלהים. אפיני הדבר. שאין הוא מבסס את תוכחתו על קורות ישראל, כעמוס, הושע, ישעיהו וכו’. ישראל היה צריך לקחת „מוסר” מקורות העמים באותה תקופה. „הכרתי גוים, נשמו פנותם, החרבתי חוצותם... אמרתי: אך תיראי אותי, תקחי מוסר”... (ג, ו—ז)³. כך הוא תופס איפוא את המתרחש: אשור מכרית גוים, מפני שהגויים מושחתים. הוא שבט אפו של אלהים בעולם כולו, כמו שלמד יִשְׁעִי הוֹ. וישראל היו צריכים ללמוד לקח מגורל הגוים. אבל תחת זה הם למדו, כי „לא ייטיב ה’ ולא ירע”.

י ו ם - ה

צפניה אינו נבא חורבן מדיני לירושלים. ביום־ה’ יפקוד אלהים על כל העמים, ועל ישראל בתוכם. „קרוב יום ה’”, משמיע צפניה בנוסח הקבוע של חזוֹי יוֹם־ה’ (א, ז, יד). זה יהיה „יום זבח ה’” (א, ז—ח). יום צעקה ויללה, „יום עברה היום ההוא”, יום חשך ואפלה, יום ענן וערפל. ברוח יִשְׁעִי הוֹ נבא צפניה ליום פקודה על הבוטחים בכסף ובזהב, בערים בצורות ופנות גבוהות (א, יא, יג, טו, יח). השופר והתרועה (טז) הם קול השופר האסכטולוגי של האל (השוה ישׁ׳ י״ח, ג; כ״ז, יג). אבל אפשר גם, שביום ה’ תהיה מלחמת עם בעם ושזה נרמז בא, יג, טו, אף־על־פי שאין מלחמת עמים קו ברור בציורו של צפניה. האל יצר לאדם, יכה אותם בסנורים, „והלכו כעורים, כי לה’ חטאו” (א, יז). יום ה’ הוא איפוא יום פקודה על חטא האדם לה’, זאת אומרת: על החטא המוסרי, שחטאו העמים לאלהי המשפט.

³ במופ הפסוק הנוסח לקוי. הע’ נרסו „מענייה” בטקום „מעונה”. וכבר תציעו לנרוס:

„ולא יכרת מענייה כל אשר פקדתי עליהם” (כלומר: לא יסור מלפני עיניהם כל אשר עשיתי לגוים).

אולם יום ה' יהיה גם יום מפנה לטובה בחיי ישראל והעמים, ראשית תקופה חדשה.

ענוי ארץ. יום-הדין

צפניה יודע, שיש בישראל לא רק נסוגים מאחרי ה' וקופאים על שמריהם, אריות שואגים, זאבי ערב וכו', אלא גם ענוי ארץ, מבקשי ה', מבקשי משפט וצדק וענוה (ב', א-ג). זהו בודאי גם אצל צפניה, כמו אצל עמוס וישעיהו, לא „חוג“ אלא המון העם הדל, העמל והעשוק, קרבנם של אנשי החמס והמרמה. אליהם הוא קורא „להתקושש“, להתלכד, לבקש את ה' יחד, מתוך תקוה, שלהם העתיד — אולי יסתרו „ביום אף ה'“⁴. ב', ד-טו אינם המשך לב', א-ג, מאחר שמדובר כאן על הגמול לגויים, וזהו חלק מנבואת ה' שועה. ההמשך לב', א-ג הוא ג', א-יג. על הענוים להתלכד, מפני שקרוב יום משפטה של „העיר היונה“. על חטאיה ומריה של העיר עליה להתכונן ליום זעם. בג', ח צפניה נבא, שביום ה' יאסוף אלהים גוים ויקבץ ממלכות. נוסח הכתוב לקוי, ומפני זה לא ברור, מה תכלית קבוצת הגויים. בספרות הנבואית הגויים עתידים להאסף או למלחמה על ירושלים (ישעיהו, מיכה, זכ' ט-י"ד) ועל ארץ ישראל (יחזקאל) או למשפט האחרון (יואל). בצפניה אין שום רמז למלחמת קהל גויים ביהודה או בירושלים. הגויים נאספים, כדי שאלהים ישפוך עליהם את זעמו (ג', ח). אבל מכיון שנבואה זו היא גם איום על ישראל, הרי שהגויים הם כל הגוים, וישראל בתוכם, ואספתם היא אספה למשפט. זה גם נרמז במלים „לעד“, „משפטי“. הנוסח הנכון הוא איפוא: „ליום קומי לעד, ביום משפטי, לאספי גוים, לקבצי ממלכות“ וגר'⁵. היום, באשר הוא יום עדות ומשפט, הוא איפוא השיא והמפנה: שיא הזעם והחרון וראשית תקופת החסד. יום-ה' של צפניה אינו יום של מלחמת גוים בישראל אלא יום המשפט על ישראל והעמים. זהו העצוב הנבואי המובהק של יום-ה'. צפניה הוא נביא יום-הדין יותר מיואל, התופס אותו כיום-דין על הגוים בלבד, ויותר ממלאכי, התופס אותו כיום דינם של רשעי

⁴ גם בנוסח של ב', א-ב יש לקיים. ואולי צ"ל: „התקוששו וקשו הגוי לגל נכסף. במרם לדת חשך (או: גדת חשך?), כמוץ עבר יום“ (לפני שיבוא התושך ולפני שיעבור היום מהר, כמוץ). לכמוי „רדת חשך“ השווה „ירד רע“ (מיכה א', יב).

⁵ הע', הפשיטא ויונתן קראו „לעד“ (וכן פסיקהא רבתי ל"ד). „כי משפטי“ אין פירושו „זכותי“ או „גורתי“ אלא: מנהגי ודרכי. אולם הרי כאן מדובר על מפעל יחיד ומיוחד של קבוצת גוים. הע' קראו „לכן“ במקום „כי“, זאת אומרת, שהיו לפניהם יותר אחיות. המי"ם של „ביום“ נבלעה ב„משפטי“. „לקבצי“ מעיד, שצ"ל „לאספי“, ולא נכון להפוך ולחקן „לקבץ“.

ישראל בלבד. מתוך חוש נכון השתמשה הכנסייה הנוצרית ביחוד במליצת צפניה בתיאור יום־הדין העולמי.⁶

קץ האלילות

לזה מתאים ההמשך: אז, באותו היום, יהפוך אלהים לעמים „שפה ברורה לקרא כלם בשם ה', לעבדו שכם אחד“ (ג', ט).⁷ אלה, שיבחנו ביום הדין וימלטו, הם יהיו שארית הגויים, שיקראו בשם ה'. בשיר עתיק של יום־ה' מתפלל המשורר לאלהים, שישפוך חמתו על הגויים אשר לא קראו בשם ה' (תה' ע"ט, ו). יואל נבא, שביום־ה' ימלט ישראל אשר יקרא בשם ה' (ג', ה). חזון יום־ה' של צפניה הוא אוניברסלי: ביום־ה' יודיע האל את שמו לשארית הגויים, והם ידעו לקרוא בשם ה'. דמוי זה של תשובת הגויים מתאים לכל המטבע הטרנסצנדנטי של חזון צפניה. הגויים לא ישובו, מפני שיראו במפלת האויבים בשערי ירושלים או מפני שיראו בגדולתם של ישראל לעתיד לבוא. את קץ האלילות מדמה לו צפניה כמפעל אלהים ביום ההוא. אלהים ישמיד בימי החרון את „כל אלהי הארץ“ (ב', יא), כלומר: יעשה „שפטים“ בפסילים⁸, ואחרי כן יברא לגוים „שפה ברורה“ לקרא בשמו (ג', ט). האל כאילו יברא את הגויים בריאה חדשה. כל „איי הגוים“ ישתחוו לו „איש ממקומו“ (ב', יא), ומעבר לנהרי כוש יובילו לו מנחה לירושלים (ג', י).⁹ תשובת הגויים, אף־על־פי שלא תבוא מתוך ישועת ישראל, תהיה איפוא קשורה בכל זאת בשיבת שבות ישראל ובתפארת ירושלים.

⁶ השוה סמ"ח, ביאורו לצפניה, ע' 204.

⁷ בנ', מ יצ גורמים (גרץ, קורניל, זל'ין): „אהפך לעמי“ והכוונה, שישראל ישובו כולם לאלהים. אבל אין זה המשך מתאים לאספת גויים ולקבוץ ממלכות שבמסוק הקודם. וגם הבטוי „שפה ברורה“ מעיד, שהכוונה לעמי נכר. הנורסים „עמי“ מוכרחים גם למחוק ב', יא ולדרוש דרשות של מה בכך בנ', י, שהוא, אמנם, מן הפסוקים הקשים ביותר, השוה להלן, הערה 9.

⁸ בנ', יא צ"ל: „כי יִנָּה את כל אלהי הארץ“, כלומר: השליכם ממקדשיהם. ובודאי יש כאן מהשפעת לשון ישעיהו: תורם כמו דוה (ל', כב). גרץ, Emendationes, הניה: יִנָּה. גרץ מקבל את נוסח הפשיטא „מלכי“ במקום „אלהי“, וזה מיוחד.

⁹ „עתרי בת פוצי“ פירשו קדמונינו במובן: העותרים אלי בחפוצות, והסבירו את הכתוב: הגויים יובילו למנחה את יהודי הגולה. וזהו ביאור מדרשי. אבל גם הביאור: העותרים אלי בחפוצות (היינו: יהודי הגולה) יובילו לי מנחה (זל'ין, המניה: עֲתָרִי בחפוצות), אינו נכון. כי הנביאים צפו לקבוץ הגולים ולא שיביאו מנחה מן החפוצות. ובכל מקום שמצינו לשון חובלת מנחה הנושא הם הגויים (יש' י"ח, ו; דה' ס"ח, ל; ע"ו, יב; דה"ב ל"ב, כג). „עתרי

תשועת ישראל עם עני ודל. ציון החדשה

כי ביום הדין תנצל "שארית ישראל", עם עני ודל, שיהיה חוסה בשם ה', לא יעשה עולה ולא ידבר כזב (ג', יא—יג). צפניה אינו נבא להתחדשות תפארת המלכות. האידיל שלו הוא האידיל העתיק של ישיבת בטח בארץ: שראל "ירעו ורבעו ואין מחריד" (ג', יג). תיאור הישועה הלאומית נתן לנו בב', ד—טו: ג', יד—כ, שהם המשך אחד¹⁰. אלהים יפקוד על העמים אשר הרעו לישראל, חרפו אותו, הגדילו פה "על עם ה' צבאות". הוא יאביד את פלשתים, מואב, עמון, ישלח חרבו בכוש-מצרים. צפניה אינו נבא לשלטון מדיני, אבל הוא נבא להרחבת גבול ישראל: ישראל יירשו את שארית אדמת פלשתים, מואב ועמון, שתהיה לשממה. ביום ההוא יסיר האל מעל ישראל את עולו של אשור. צפניה הוא אחד משני הנביאים (השני — נחום) הנבאים חורבן לגינוה, שנעשתה עיר-הבירה של העולם בימי סנחריב. האל יטה ידו "על צפון" ויאבד את אשור וישים את נינוה לשממה, ציה כמדבר (ב', יג—טו). אשור הוא בחזון זה המלכות האלילית האחרונה. מפני זה מנחם הנביא את ציון ואומר: "הסיר ה' משפטיך, פנה איבך" (ג', טו)¹¹. וכן הוא מבטיח: "ה' בקרבך, לא תראי רע עוד" (שם, טו, יז). זוהי, בעצם, האמונה העממית, שעליה מתמרמר מ"כ (ג', יא). אלא שהעם האמין, שבגלל משכן אלהים בתוכו לא תבוא עליו רעה (שם). ואילו הנביא מאמין אף הוא, שה' שוכן בציון. אלא ש"ה' צדיק בקרבך... משפטו יתן לאור" (צפ' ג', ה). דוקא מפני שה' שוכן בציון, בוא תבוא הרעה בגלל החטא. אבל ציון של "שארית ישראל" תצמוד לעד בשם אלהיה. על ציון החדשה יגיד אלהים באהבה, ואויב לא יבוא עוד בשעריה. את נדחי ישראל יקבץ וישים את ישראל לשם ולתהלה בכל הארץ (ג', יז—כ)¹².

בח פוצי" הוא בלי ספק שבוש עתיק. ואולי צ"ל: "לשערי בת ציון". שפע של תקונים עיין אצל סמ"ח, ביאורו לצפניה, ע' 253—254.

¹⁰ נושא היעודים בב', ז—ט היא שארית ישראל של ג', יב—יג. בב', ו נאמר: "עליהם ירעון... בערב ירבעון", וההמשך — "ירעו ורבעו" שבג', יג. וכן נאמר שם ב', ז: "כי יפקדם... ושב שביחם", וג' מסיים: "בשובי את שבוחיכם" וגו'. כל ב', ד—ט הם פרטי שיבת השבוח. על חרפת הגויים מדובר בב', ח—י ואח"כ בג', יח—יט. אחרי גבואה החורבן לגינוה (ב', יג—טו) בא שיר התרועה על הסרת האויב (ג', יד ואילך).

¹¹ יש מנקדים קשקשין. ואולי צ"ל (בהקבלה ל"איבך"): "משנאיך". ואין הכוונה לא למקחים ולא לשרי יהודה אלא לאשור ועוריו.

¹² בג', יז—יח יש לקוין גוסח. "יתריש באהבתו" הוא בפיו מחמיה. השבעים תרנמו: "יתךשך", וגוסחה וו מקבלים גרץ וגובק. ואולי מוטב לגרוס (בין "ישיש" ו"גיל"): "יתךשך".

בנתיבות ישעיהו. מפעל-הגאולה העולמי

צפניה הולך בנתיבותיו של ישעיהו. אבל הוא גם עצמאי וחזונו מקורי. כל החזון על תבוסת אשור על הרי ישראל איננו אצלו. הוא שחרר את הצפיה לקץ האלילות מן הצפיה לתבוסת אשור לפני ירושלים. את מאורעות האחרית הוא רואה ראייה אחרת. על השאלה פולחן—מוסר אין צפניה עומד במפורש. אבל הוא מנושאי התורה הנבואית החדשה. את הגורם המוסרי הוא רואה כגורם מכריע בתולדות ישראל. בנבואות צפניה אין שום רמז לרפורמה של יאשיהו על יסוד ס' דברים. אין צפניה יכול להחשב גם לסולל דרך לרפורמה, ורק בדרך הדרש אפשר „למצוא“ בדבריו „רמזים“ לענין זה¹³.

ישעיהו וצפניה הם שני נביאי התקופה האשורית, שחזו את החזון האוניברסלי על קץ האלילות. (אצל מיכה הוא ספיח חיצוני, כמו שראינו). צפניה נבא, שקץ האלילות יבוא על ידי מפעל-גואל אלהי, על-ידי בריאה חדשה. זהו שיא התפיסה של פני זעזוע החורבן והגלות. קץ האלילות עדיין אינו תעודה היסטורית-ריאלית של ישראל. צפניה הוא בעצם הנביא האחרון של התקופה האשורית. כי נחום הוא כמעט רק מורר חורבנה של נינוה.

באהבתו, „השוה תה' כ"א, ז: „תחרהו בשמחה“, וכל צירוף המלים שם. „נוגי ממועד“ (ית) יש מצרפים למסוק הקודם ומגיהים ע"פ השבועים: „כיום מועד“. ואולי צ"ל: „נוגש ורעץ אספחי מסך, היו משאת חרפה ע"ל:ד" (השוה תה' ט"ו, נ; יר' ט"ו, מו). משאת — משא. „עליך“ היא נירסת הפשיטא וכמה כ"י.

13 עיין זלין, ביאורו לחרי עשר, ע' 417 ואילך.

ט. נחום

הזמן. הבשורה הנבואית

צפניה נבא חורבן לנינוה, נחום הוא משורר החורבן ומתארו. ספרו הוא שיר מזמור, המביע את הרגשת עם ישראל והרגשת עולם-העמים בשעת התמוטטותה של מלכות אשור. הספר נתחבר בלי ספק עם שנת 612. נחום מתאר את פרטי כבושה של נינוה (ב', ז—ח; ג', יב—יג). אבל את מותו של מלך אשור באותה שנה אינו מזכיר (ג', יח—יט). גם על קצו הטרגי של יאשיהו אין רמז. הספר הוא איפוא בן זמנם של מאורעות שנת 612. היסוד הנבואי (נבואת עתידות) שבספר היא הבשורה, שמפלת נינוה היא קצה האמתי של מלכות אשור. כי מלכות אשור עמדה עוד על נפשה שנים אחדות אחרי חורבן נינוה. אשורא־א־ליט נסה להתבצר בחרין ובכרכמיש. פרעה נכה בא לעזרתו. הפרפרים נמשכו, כנראה, עד שנת 604. שנת נצחונו של נבוכדנצר על פרעה נכה. נחום נבא, שחורבן נינוה הוא הקץ ושהמלכות האשורית לא תקום עוד.

המזמור. הבשורה ליהודה. השיר על חורבן נינוה

נחום פותח את שירו במזמור לאל קנא ונוקם (א', ב ואילך). בצבעים קוסמיים הוא מתאר את הופעת אלהי-העולם. האל מופיע בסערה ובענן, מיבש ים, מחריב נהרות, שורף עץ וצמח, מרעיש הרים ומרעיד תבל וישבי בה. הגונים הם מקרנה הקיימת של השירה המקראית. הופעת אלהי-העולם היא הופעת אל שופט-עולם, גם בתיאור זה יש מן הנוסח המקובל. אלהים הוא קנא ונוקם לאויביו. הוא ארך אפים, „ונקה לא ינקה“. אבל טוב הוא לחוסים בו, ומציל הוא אותם בשטף עובר. את חורבן אשור תופס הנביא כהופעת אלהי המשפט. המלחמה התחוללה בצפון, הרחק מגבול יהודה. היא התחוללה בין עמים אליליים: אשור, בבל, מדי. עם ישראל לא השתתף בה כלל. אבל הנביא רואה במלחמה זו את אצבע ה', אלהי-ישראל ואלהי-העולם, ואת המלחמה הוא תופס גם כמאורע לאומי וגם כמאורע אוניברסלי.

אחרי ההימנון הקוסמי בא, כנראה, שיר לאומי: שיר בשורה ליהודה.¹ הנביא רואה על ההרים „רגלי מבשר משמיע שלום“ (ב', א). המבשר אומר: „חגי

¹ הנוסח לקוי בהרבה פרטים, וכן יש כאן בלי ספק עירוב פסוקים. ההימנון הקוסמי (א', ב ואילך) הוא אלפבתי, אבל האלפבית שבו לא נשלמה, וקשה לקבוע את סופו של

יהודה חגיך, שלמי נדריך, כי לא יוסיף עוד לעבור בך בליעל, כלה נכרת" (שם). בעלי דמיון מצאו כאן רמז לחג מסוים, שלשמו כאילו חבר נחום, "ליטורגיה" זו². אבל ס' נחום אינו ליטורגיה, ובב' ג' הכוונה לחגיגת חגים ותשלום נדרים בכלל כפעולות המביעות שמחה ותודה על חסד אלהים. (תשלום נדרים ביחוד הוא בכל מקום במקרא אות ישועה וחסד אלהים, עיין יש' י"ט, כא; יונה ב', י; תה' כ"ב, כו; נ"ו, יג; ס"א, ו, ט, ועוד). הנביא מבטיח, שתבוא עת שלום וטובה ליהודה, עת של חגים ושלום נדרים, ותקופת־טובה זו לא יהיה לה הפסק עוד. אשור הוא לנחום (כמו לצפניה) סוף המלכות האלילית, "בליעל" אחרון. וכן הוא מבטיח: "וענתך — לא אענך עוד" (א', יב).

החלק השלישי הוא השיר על חורבנה של נינוה (המורכב אף הוא מכמה הוליות). בתרועת שמחה הוא מתאר את החורבן הגדול והנורא. אבל הוא גם מבאר את טעם שמחתו. נינוה היא "מעון אריות", מערת כפירים, חוריה מלאים טרף, ומעונותיה טרפה. היא "עיר דמים, כלה כחש". היא זונה, "בעלת כשפים", "המכרת (צ"ל "המשכרת"?) גוים בוננוניה ומשפחות בכשפיה" (ג', ד). ה' צבאות הוא ששלח בה אש וחרב, למען לא ישמע עוד קול מלאכיה (ב', יב), משמיצי דברי רב ומבשרי שוד ושבר לכל העמים. כל אשר ישמע שמע מפלתו של מלך אשור

ההימנון. אבל עד א', י מדובר בכל אופן בצורה כוללה על האל ומדות הנהגתו. ואילו מספוק יא ואילך הנביא מדבר בלשון נוכח: "מסך... ועניחך... מעליך... חניך... נדריך". הפסוקים יא ואילך הם איפוא מן השיר הלאומי. יש לשער, שהשיר הלאומי נתון לנו בא', יא—ב', ג, אלא שחרווי השיר הלאומי נחערבבו. ואולי זה כדור: ב', א: הנה על ההרים... כי לא יוסיף לעבור בך בליעל וגו'. א', יא: מסך יצא (כלומר: מסך, יהודה, יצא וילך) חשב על ה' רעה, יעץ בליעל. ב', ג: כי שב ה' את נאון יעקב וגו'. א', יב: כה אמר ה' משל פים רבים (לפי נוסח הע'; או אולי: אם משלו בכס רעים) אָכַן נגוּזוּ ועבְרוּ, וענתִיךְ וגו'. יג: ועתה אשבר וגו'. יד: וצוה ה' עליך לא יָנֹעַ קִקְקֶךָ עוד (השוה ג', יז) וגו'. פסוק זה הוא מעבר לתיאור חורבן נינוה. התיאור מתחיל בב', ב: עלה מפיך וגו'. והמשכו — ב', ד ואילך עד סוף הספר. — ביר' מ"ו יש חומר מליצי מקביל לנחום ב'—ג', ועל פיו אפשר לחקן כמה לקויי נוסח בספרנו. השוה ביהוד מ"ו, ג—יד: "מגן... ועלו הפרשים... עלו המוסים והתהוללו הרכב... התיצב והכן לך". וביר' ג"א, ג, יב: "ואל יתעל בסרינו... הקיטו שמרים, ה' כינו הארבים". לפי זה יש לנסח בנחום ב', ד ואילך: "...כִּאֲשֶׁר מַלְדוֹת הַרְכָּב, אֲרָכִים הִכִּינוּ. וְהַפְּרָשִׁים יָצְלוּ (או: יתעלו), בְּחֻצוֹת יִתְהוֹלְלוּ הַרְכָּב... קִשְׁבָּר אֲדִירָיו, יִכְשְׁלוּ בְּהִלָּחָם, יִמְהָרוּ חֻמְתָּהּ, וְהָכֵן הַסּוּכָּ וְהָעֵבֶר. שַׁעֲרֵי הַנְּהָרוֹת נִפְתְּחוּ וְגו'." קְלָקְלָה הָעֵלְקָה (המלכה הצעירה), וְאִמְהָתֶיהָ מִנְּהָנוֹת" וגו'.

² עיין הימבר (Humbert), ZAW, 1026, ע' 266—280, ובעקבותיו ז' ל, ביאורו

לתרי עשר, ע' 356—357.

יתקע כף: „כי על מי לא עברה רעתך תמיד ז' (ג', יט). חורבן נינוה הוא איפוא גזרת אל שופט צדק ובשורת ישועה לכל העמים.

ה מ ש ו ר ר ו ה נ ב י א

שנחום הוא משורר גדול — בזה הכל מודים. אבל יש סבורים, שאין הוא מנביאי ה' ה„אמתיים“, באשר אין בו יסוד של תוכחה. הוא נביא שלום, ואין הוא מזכיר כלל את חטאת יהודה. ולא עוד אלא שהוא כאילו ממבשרי ה„יהדות“: מנצנצת בספרו הדעה האפינית ליהדות, שרק ישראל הוא צדיק, ואילו ה„גויים“ כולם רעים³.

אבל הערכה זו יש בה משום סלוף האמת.

נחום אינו מוציא שום משפט כולל על ה„גויים“. הוא שמח לאידה של מלכות אלילית, שהיתה אכזרית ועריצה מאין כמותה. הוא שמח לשחרור עמו מן העול הקשה. אבל מביע הוא גם את שמחתם של ה„גויים“, שעליהם עברה רעת אשור תמיד. יש בספרו יסוד לאומי, כמובן. אבל את מפלת אשור הוא רואה כגמול על רעתו המוסרית האוניברסלית, כגמול-אלהים לאויב-אלהים. אין ספק, שנחום שר שיר של כל האדם בימים ההם⁴.

כמו כן לא נכון, שנחום אינו מזכיר את חטאת ישראל. שירו הוא שיר תודה על הישועה, ולפי סגנונו צבעיו בהירים. אבל את השקפתו מביע הנביא במלים: „וענתך — לא אענך עוד“ (א', יב). הוא רואה את אשור כשבט אפו של אלהים, שנשלח ל„ענות“ את ישראל. ענוי זה בא, כמובן, על החטא. אלא שנחום מאמין, שכבר נתמלאה סאת הענויים. מי שחושב, שאין זו מדתה של הנבואה ה„אמתית“, מעיד רק על תפיסתו, שהיא פגומה. לא כל נביאי האמת דמו, שהחטא ומדת-הדין דורשים דוקא „שבט“ אלילי חדש ושלטון-בליעל חדש. ישעיהו חשב בימי סרגון ובימי סנחריב, שכבר הגיעה שעת הישועה. נחום משתמש כמעט במליו של ישעיהו: „ועתה אשבר מטהו (נ"א מטהו) מעליך ומוסרתך אנתק“ (א', יג; השוה יש' ט', ג; י', כו; י"ד, ה, כה). ס' נחום הוא מקבילה ליש' י"ג—י"ד.

³ עיין שפרק, Weltreich, ע' 175 ואילך; סמית, ביאורו לנחום, ע' 280 ואילך; הלשר, Geschichte, 111. ז' ין, ביאורו להרי עשר, ע' 357—359, דוחה את ההערכה השלילית הקיצונית של נחום, שלפיה נולד ספרו מן השנאה והשטמה לאיר ושםכלילה את נחום בכלל הנביאים הלאומיים ומוציאה אותו מכלל נביאי האמת. אבל גם הוא אומר, שנחום שייך לאותם הנביאים, שירמיהו נלחם בהם, ושנכרת בו כבר דרך-התווה „אל היהרות“, אל הבז היהיר ל„נויים“ (357—358).

⁴ השוה דינר, Wollen und Wirken, 121.

י. חִבְקוֹק

עֲלִיית מַלְכוּת כְּשָׁדִים. חֲרַדַּת הַמַּאֲמִינִים בָּאֱלֹהִים

חִבְקוֹק הוּא נְבִיאָהּ שֶׁל תְּקוּפַת הַמַּעֲבָר, שֶׁל שַׁעַת חִלּוּפֵי הַמַּלְכוּתִּים אֲשׁוּר-בָּבֶל. אֲפֶשֶׁר לֹמַר, שֶׁמֶשֶׁא חִבְקוֹק פּוֹתַח אֶת הַתְּקוּפָה הַכְּשִׁידִית. אֲמַנָּם, יִרְמִיָּהוּ נִבֵּא לִפְנֵי וּלְאַחֲרָיו. אֲבָל יִרְמִיָּהוּ הוּא נְבִיא הַתְּקוּפָה כּוֹלָה, נְבִיא הַחֲרוּבִן וְהַגְלוּת. וְאִילוּ חִבְקוֹק מְבִיעַ אֶת הַחֲרָדָה וְהַתְּמַהוֹן שֶׁל הַדּוֹר לִמְרֹאֶה עֲלִייתָהּ שֶׁל מַלְכוּת-עוֹלָם אֱלִילִית חֲדָשָׁה בְּמָקוֹם הַמַּלְכוּת, שֶׁהַתְּמוֹטְטוּתָהּ הוֹרְגָשָׁה זֶה עֵתָה כִּישׁוּעַת-אֱלֹהִים. הָעֶרְכַּת-הַמַּאֲוָרְעוּת שֶׁל יִרְמִיָּהוּ הִיטָה בְּלִי סַפֵּק אִישִׁית, מִיּוֹחַדַּת רֶק לּוֹ. אֲבָל הָעֶרְכַּת הַדּוֹר הִיטָה אַחֲרָתָּהּ. הַתְּמַהוֹן נִבֵּעַ מִתּוֹךְ אֲמוֹנַת-אֲמַת בְּצַדֵּק הָאֱלֹהִי, וְחִבְקוֹק מְבִיעַ אֶת הָרְגֶשֶׁת הַנֶּאֱמָנִים, וּבְכֻלָּל זֶה גַּם אֶת הָרְגֶשֶׁת תְּלַמִּידֵי הַנְּבִיאִים, וְלֹא רֶק אֶת הָרְגֶשֶׁת נְבִיאֵי-הַשְּׁלוֹם, שִׁירְמִיָּהוּ נִלְחַם בָּהֶם, כְּמוֹ שְׁטוּעַנַּת הַשְּׁגָרָה הַשְּׁטָחִית. הִיָּה, כְּמוֹכֵן, גַּם הַסָּבֵר: הַחֲטָא. אֲבָל אֵף אִישׁ כִּירְמִיָּהוּ לֹא יָכוֹל תְּמִיד לְהַשְׁקִיט אֶת נַפְשׁוֹ בַּהֲסָבֵר זֶה. הֲלֹא אֵף הוּא מִתְּפַלֵּל וְאוֹמֵר: „מִקּוֹה יִשְׂרָאֵל, מוֹשִׁיעֲךָ בַּעַת צָרָה! לִמָּה תִּהְיֶה... כְּגִבּוֹר לֹא יוֹכֵל לְהוֹשִׁיעַ? וְאַתָּה בִּקְרַבְנוּ, ה'...! קוֹה לְשִׁלּוֹם, וְאֵין טוֹב...! יִדְעֵנוּ, ה', רִשְׁעֵנוּ, עוֹן אֲבוֹחֵינוּ, כִּי חֲטָאנוּ לָךְ... זָכַר, אֵל תִּפְרַר בְּרִיתְךָ אֲתָנוּ... (יִר' י"ד, א—ט, יט—כב). הַתְּקוּהָ לִישׁוּעַת אֱלֹהִים, וּבִיחּוּד — לִקְץ הָעֲרִיצוֹת הָאֱלִילִיּוֹת, הִיטָה גַּם נַחֲלַת נְבִיאֵי הָאֲמַת. עֲלִיית הַמַּלְכוּת הַכְּשִׁידִית עֲשׂוּיָהּ הִיטָה בִּיחּוּד לַעֲזוּרָה תִּהְיֶה וְתִמְהוֹן, מִפְּנֵי שְׁשׁוֹם נְבִיאֵי שֶׁל הַתְּקוּפָה הָאֲשׁוּרִית, מְהוֹשֵׁעַ וְעַד צַפְנִיָּה וְנַחֲוֹם, לֹא נִבֵּא לַתְּקוּמַת מַלְכוּת-בְּלִיעַל חֲדָשָׁה אַחֲרֵי אֲשׁוּר. עֲלִיית בָּבֶל הִיטָה חֲדָדָה, כְּעֲלִיית יוֹן וְרוֹמָא אַחֲרֶיכֶךָ, וְדִרְשָׁה פִתְרוֹן. זֹהִי רִאשִׁיתָהּ שֶׁל אוֹתָהּ הַתּוֹפְעָה, שֶׁבְּעֲלֵי הָאֲגָדָה קִרְאוּ לָהּ „שַׁעֲבֹד מַלְכוּתִּים“ וּשְׁבַעֲלֵי הַחֲזוֹן וְדוֹרְשֵׁי הַרְשׁוּמוֹת שֶׁל הָאֲגָדָה הִרְבּוּ לְהַתְּלַבֵּס בָּהּ בְּכָל הַדּוֹרוֹת. עִם הוֹפְעַת מַלְכוּת-הַשְּׁעָבוֹד הָאֱלִילִית הַשְּׁנִיָּה — בָּבֶל — נּוֹלְדָה הַשְּׁאֵלָה הַמְּצִיקָה הַזֹּאת. ס' חִבְקוֹק הוּא מַצְבַּת-זִכְרוֹן לְרַגֵּעַ הַהִיסְטוֹרִי הַהוּא. הַמַּדַּע הַמִּקְרָאִי נִסָּה נִסְיוֹן נִגְדְּלִי לְהִרוֹס בְּמַדְרָשׁוֹ מַצְבַּת-זִכְרוֹן זֹאת וּלְקַבּוֹעַ אֶת זְמָנוֹ שֶׁל ס' חִבְקוֹק בִּימֵי בֵּית שֹׁנִי. וְאֵין זֶה סִימָן יָפֵה לּוֹ.

מִבְּנֵה א'—ב'

בְּפֶרֶק א' שֶׁל ס' חִבְקוֹק יֵשׁ קְשִׁי-נוֹסַח, הַמַּעֲרַפְלִים אֶת מִשְׁמַעוֹתָם שֶׁל שְׁנֵי הַפִּרְקִים הָרִאשׁוֹנִים וְשִׁגְרָמוֹ מְבֹכָה רַבָּה לְחֻקִּיקִים. נָסוּ לְפַתּוֹר אֶת הַפְּרֻבְלָמָה שֶׁל הַסֵּפֶר עַל-יְדֵי מַחִיקוֹת, תְּקוּנִים, שְׁנוּיֵי סֵדֶר הַפְּסוּקִים, פִּירוּר הַסֵּפֶר לְפִירוּרִים. נָסוּ

לבסוף לתפוס אותו, בהתאם לאפנה האחרונה, כליטורגיה נבואית¹. הקושי היסודי הוא בהבנת ההמשך ההגיוני של א', ב—ד, ה—יא, יב—יז. ב—ד כוללים תלונה קשה על הצלחת הרשעים בעולם. ה—יא כוללים, לפי הנוסח שבידנו, דבר אלהים („כי הנני מקים“: ו) על הקמת גוי כובש ושודד חדש. זוהי כאילו תשובה על התלונה. אולם בייב—ז התלונה נמשכת כאילו לא היתה שום תשובה. ובאמת רק בב', א—ב מדובר על מענה אלהים. הנחת פרק ב' היא, שא' הוא כולו תלונת הנביא, כולו שאלה, ואין בו כלל מענה אלהים².

וכדי להבין את א'—ב' צריך להשתחרר קודם כל מן הדעה, שהגוי החדש נתפס כאן כשבת-אלים, כאמצעי להעניש רשעים (רשעי ישראל או, כדעת אחרים, את אשור). תפיסה כזו מצויה במקרא, וביחוד בספרות הנבואית ואנו נוטים למצוא אותה גם במקום שאיננה. בכל תיאור הכשדים בא', ה—יא אין שום רמז לתפקיד של שבת-אלהים לרשעים. וכן אין רמז לזה בכל פרק ב', שבו נתנה תשובת אלהים לנביא. ומטעם זה אין למצוא אותו גם בא', יב³. מכל מקום מכריע הדבר שבא', ה—יא האידיאה הזאת איננה. הנביא רואה בכשדים רק דמות אחת: גוי רשע, שודד אלילי, וזהו יסוד שועתו לאלהים. דמות זו הובלטה כאן בבירור. אין זה רק תיאור של עם נורא וגבור, כמו דב' כ"ח, מט—נג; יש'

¹ עיין זלין, ביאורו להרי עשר, ע' 380 ואילך.

² קושי גדול אחר יש בא', ט: „מנמת פניהם קדימה“. בפסוק ו נזכרו „הכשדים“ בפירוש, ואין שום יסוד לפקפק בנוסח זה (ולחן „הַכְּחִים“, כפי שתקדוהם, ולפתור את החזון באלכסנדר מוקדון). אבל מכיון שהכשדים באו ממזרח למערב, יש קושי במלה „קדימה“. בזה כבר הרגישו קדמונינו (הראב"ע והרד"ק). הפירוש המקובל הוא: לפנים, הלאה, נכחם. אבל הוא מפוקפק. אפשר, שיש כאן לקוי נוסח. כי בכל א', ו—יא הכנויים הם ביהיד (לא לו, ממנו, משפמו וכו'), ורק בטצינו „פניהם“ ברבים. נכון איפוא לתקן „פניו“. ואם לצרף את שארית האותיות למלה „קדימה“, יהיה יסוד לגרוס: „ים וקדם“ או „ימה וקדמה“ — לכל רוח.

³ א', יב: „ה', למשמש שמהו, וצור, להוכיח יסדתו“. הרומי, יונתן וכן מפרשינו הקדמונים פירשוהו כמובן: הפקדה את הגוי לשפוט ולנקום ויסדת אותו להוכיח ולענוש. וביאור זה הוא המקובל. השבעים לא הבינו אותו כך, כנראה, כי את סוף הפסוק הם מתרגמים: „ויצרני להוכיח מוכרו“. בזה צננצה להם המשמעות הנכונה. „משפט“ ענינו גם ריב משפטי, דין ודברים (ש"ב מ"ו, ד; יש' ג', יג—יד; איוב י"ג, יח—יט, ועוד הרבה). וכן גם משמעות „ההוכחה“: סדר מענות משפיות. בב', א חבקוק קורא לכל דבריו בא', „הוכחתי“. מפני זה יש לפרש א', יב: עשית ויסדת את הגוי הזה ענין לריב ולהוכחה; על הקטח גוי זה „משפטים“ אדבר אורך (עיין יר' י"ב, א).

ה', כו—ל; יר' ה', ט—יז ועוד, אלא התיאור בא להבליט את הקשע: הגוי הולך „לרשת משכנות לא לו“, „כלה לחמס יבוא“, וביחוד — הצלחתו מגבירה בו את הרהב האילי (יא). פסוק יא הוא שיא התלונה, והוא תכלית כל הקטע. מכאן ברור בהחלט, שא'—ה—יא אינם „תשובה“ בשום בחינה אלא אך ורק המשיך התלונה. זאת אומרת, שהם דברי הנביא המשוע ולא דברי אלהים. ולפי זה יש הכרח להגיה בפסוק ו: „כי הנה נקים“⁴. תקון קל זה פותח פתח להבנת שני הפרקים.

התלונה על הצלחת הרשעה

בא' ב—ד הנביא פונה לאלהים בתלונה על הצלחת הרשעה. התלונה מנוסחת בסגנון ספרות החכמה והמזמור, שהצלחת הרשעה היא מנושאה העתיקים. מובן מאליו, שאין הוא מתכוון לצדיקים ורשעים בישראל — הסבר, שגרם בלבול אין קץ. אבל בא' ב—ד אין הנביא מדבר עדיין על עמים. הוא מדבר בסגנון חכמתי כולל על הצדיק והרשע. ורק בה—יא הוא מבאר את הענין המיוחד של תלונתו. בא' ה הוא כאילו מעיד על תלונתו את העולם⁵ ואומר: הנה הקים ה' עם רשע חדש, שורד וחומס, והוא מצליח במעשי השוד. הצלחה זו לא רק מגבירה את הרשעה אלא גם מגבירה את האלילות: רוח עוברת על השודד לחשוב, ש„כחו—לאלהו“⁶. ואחרי כן פונה הנביא שוב בא' יב—יז אל האלהים ומדבר לפניו משפט ותוכחה: למה יסבול את הצלחת הרשע, למה יעשה „אדם כדגי הים“, למה מסר את האדם בידי עם נורא, אשר „להרג גוים לא יחמול“. בכל פרק א' (וכן בכל פרק ב') אין שום זכר לשעבוד יהודה. שחבוק

⁴ למי נוסח המסורת בא', ה (פעל פעל) הנושא — אלהים — חסר, ויש להשלימו במחשבת. וכן גם בהמשך: „כי הנה הקים“. במסירת המקסם היתה נמיה להשלים את הנושא במפורש. זה נכר עוד מתוך השבועים והפשימא הגורסים גם בא' ה: „פעל אני פעל“. בנוסח המסורת שבשה הנמיה ההיא רק פסוק ו.

⁵ בא' ה גרמו השבועים: „ראו, בוגדים“. ואין זה נכון. ואולי צ"ל: „ראו, הנוים“. חשוה יר' ו', יח: „שמעו, הנויים... שמעי, הארץ“.

⁶ א', יא: „או חלף רוח ויעבר ואשם זו כחו לאלהו“. הראב"ע פירש במובן: חלף כרוח, וכן מבארים כמה מן האחרונים. אבל חלוף כרוח ענינו עיבור ובטל, וכאן אין הכוונה לכך. ויש לפרש את הפסוק במובן: חלף ועבר עליו רוח (השזה במ' ה', יד: או עבר עליו רוח קנאות); או (אחרי כל הנחתונות האלה) יעבור עליו רוח של יראה אלילית, ויאשם לאמר, כי כחו לאלהו. ולהויון הציע „וישם“ במקום „ואשם“, ויש מוחקים „זו“ וגורסים „וישם כחו לאלהו“. אבל מלה מיוחדת במינה כמו „זו“ (שהשבועים כבר חרגוהו במעות במובן זו=זאת, ומשמעוהה במקרא: אשר) אין למחוק. וגם לא מצינו במקרא דמוי זה של עשיית „כח“

קובל על גורל יהודה דוקא, משלימים החוקרים מן הדמיון. במשא חבקוק יש ממטבע שירת המושלים, שענינה היו קורות העמים, ועליהן נשאה משלה. אמנם, אין ספק, שחבקוק חרד גם, וביחוד, לגורל עמו. אבל הוא מכליל במשא זה את גורל עמו בגורל העמים. חבקוק הוא חוזה אוניברסלי. הוא מתלונן על קימת המלכות החדשה, לא מפני שהוא חושב את ישראל לעם צדיק ונקי מחטא, אלא מפני שהוא חושב את כל העמים לצדיקים מן השודד הכשדי. ועם זה יש ללמוד מן העובדה, שאינו מוזכר את יהודה בפירוש, שהמשא (א'—ב') נוצר בראשית ימיו של נבוכדנצר, לפני שעבודה של יהודה, בערך—בשנת 605. מלוא התנופה של המלכות החדשה כבר הורגש. הורגש, שזוהי יורשתה של מלכות אשור. מב', ט—יז אין ללמוד, שחבקוק כבר הכיר את נבוכדנצר כמלך-בונה גדול⁷. הנביא מתאר את ההסתערות הצבאית העצומה, שתכליתה כבוש ושוד, והיא מלווה הרג רב והרס אין קץ.

האמונה ב-קץ

תשובת הנביא על השאלה היא, ביסודה העיוני, זו של הספרות המזמורית והחכמתית: הצלחת הרשע היא תופעה חולפת, וסופו, שישא עונו. אולם מכיון שהשאלה הנשאלת כאן היא מיוחדת במינה, ולמרות סגנונה החכמתי-המזמורי, שונה היא באמת שנוי יסודי מכל מה שמצינו בספרות החכמתית והמזמורית, גם התשובה מיוחדת במינה. שאלת הספרות החכמתית והמזמורית היא אישית—אזני ברסלית. היא תוהה על מדת-הדין האלהית ודרכיה המופלאות בהנהגת

לאלהים. הנביא קובל, שהכשדי חולה את נבורתו באיליו—בפסלו. ולהלן הוא קובל, שהוא נותן כבוד אלהים „לחרמו“ ו„למכמתו“ (א', טז), שגם הם דברים חמריים. ואצל הסקיתים היה מנהג לזבוח להרב, פסל אלהי המלחמה (הרודוס IV, 62). על א', יא עיין עוד להלן.

⁷ בב', ט—יז הנביא מתאר את הכשדי כבועץ בצע רע לביהו, כ„בנה עיר ברמים וכוונן קריה בעולה“ ומאיים עליו בעונש על „חמם לבנון“ ו„שד בהמות“. אבל הללו הן מליצות כלליות של ה„משל“ החכמתי וההיסטורי (עיין ב', ו). בית רשע ובית צדיק הם דמויים קבועים של החכמה (עיין מש' י', ב; ג', לג; כ"א, יב ועוד; ועיין מיכה ו', י). הרשע „בועץ בצע“ לביהו (מש' א', יט; מ"ו, כז). חב' ב', יב הוא מליצה מעין מיכה ג', י. „לבנון“ „ובהמות“ בחב' ב', יז הם החי והצמח, שנודו הכובשים מאבדים ומשחיתים או חוטפים לעצמם. בשוד ה„לבנון“ כבר התפארו מלכי אשור: „...עליתי ...ירכתי לבנון ואכרות קומת ארזיו“ וגו' (יש' ל"ג, כד). ועיין יש' י"ד, ח: „גם ברושים שמחו לך, ארזי לבנון“ וגו'. גם מלכי אשור (ומצרים) היו בונים גדולים, והנביא מדבר על הכשדי כעל יורש אשור, וסדמה את מפעליו כהמשך למפעלי אשור.

העולם היום-יומית, המתמדת. ואילו הפרובלמה של חבקוק היא היסטורית. חבקוק תוהה על מדת-הדין ופעולתה המופלאה במהלך אותה ההתרחשות היחידה-המיוחדת, שהיא ההיסטוריה של העמים. וגם הגרם לשאלה שלו משמשת תופעה יחידה ומיוחדת: הופעת מלכות-שוד אלילית חדשה. ובהתאם לזה גם תשובתו מיוחדת: היא נתונה בחזון אסכטולוגי. הוא אינו מבטיח את הופעת אל-נקמות להעניש את הרשעים ולהציל את הצדיקים כפעם בפעם. הוא מבטיח „קץ“, אחרית, תקופה חדשה בקורות העמים.

מטבע התשובה של חבקוק אינו מטבע הלקח החכמתי-הנסיוני, והוא גם לא הובעה כבקשה או כהבטחה בסגנון מזמורי. היא מובעה בלהט-אמונה נבואי. היא חזון, יעוד, דבר-אלהים. „מועד“ ו „קץ“ קבע אלהים לשלטון העריץ, וה „קץ“ בא יבא, לא יאחר. חבקוק יצר בטוים אלה, שנעשו קבע באפוקליפטיקה ובאגדה (עיין דנ' ח, יט; י"א, יג, כז, לה; י"ב, ד—יג). חבקוק מביע את הכלל הגדול: „וצדיק באמונתו יחיה“ (ד) ⁸. האמונה בחדק האלהי היא מקור חייו, ואין הוא יכול להרפות ממנה. הוא נבא לעריץ החדש, שכל „דמי אדם וחמס ארץ, קריה וכל ישרי בה“ (ח, יז) ישוּבו בראשו, וכאשר עשה, כן יעשה לו. כל חיל הגוים, שחמס ואסף כדי לבנות „במרום קנו“, לא יציל אותם. ב"ב—יד יש מהשפעת ישעיהו. לשוא יתבצר העריץ בערי הדמים וקריות העולה. כי הנה דבר יצא „מאת ה' צבאות“ וכל מה שבנו ובצרו עמים יהיה „בדי אש“ ו „בדי ריק“. וכשהירוש אלהים את בניני החמס והרשע של האדם, תבוא עת חדשה: אז „תמלא

⁸ ב', ג: „כי עוד חזון למועד“, לפי הפירוש הרווח: כי עוד יעבור זמן רב עד בוא החזון, הוא בסוּי מתמיה. שהיה לו לומר: עוד מועד לחזון. גם „ויפח לקץ“ אין לו הסבר מהקבל על הדעת. ואולי צ"ל: „כי יעוד חזון למועד וְיָבֹא לָקֵץ ולא יכבו... לא יאחר“. ולפי זה יהיה כאן „יכח“ בקל. יעוד ויכח (הוכיח) משמעותם: קבוע, זמן. עיין ביחס לאשה: בר' כ"ד, יד, מד; שם' כ"א, ח—ט. ועיין ש"ב כ', ה („ויותר... המועד... יעדו“). היו"ד של „יעוד“ נבלעה ב „כי“. וגם בדנ' (י"א, כז, לה) נמצא בסוּי זה רק בצירוף „כי“. ולפי זה אין חב' ב', ג פ ע ס למצות כחיבת החזון שבפסוק ב, אלא הוא ראשית „החזון“ עצמו. אלהים מצוה לנביא לכתוב על לוח: קבוע החזון לזמן וחרוץ הוא לקץ, ובבוא הזמן יבוא גם החזון, והמאמין יצפה ולא יתיאש. וההמשך הוא בפסוק ד ואילך. ד: „הנה הִפְּעַל לא ישרה נפשו בו, וצדיק וגו' (אמנם, ההגבר ועלה אשר לא ישרה נפשו, הוא הרשע, אבל הצדיק חי באמונתו בקץ). ה: „ואף כי יִהְיֶה בנֶד, גבר יהיר, ולא ינוה“ („ההין“ מקביל ל „העפיל“, השוה בסי' י"ד, סד עס דב' א', מא. ושם מנ: ותוידו. ונס פעל שלישי זה נרמז בחב' ג', ה: במלה „יהיר“, עיין מש' כ"א, כד: זר יהיר. ושיעור הכתוב: אף כי הויר וטרד הכונד, לא ישב בנוהו, לא יהיה לו מעמד).

הארץ לדעת את כבוד ה' כמים יכסו על ים" (השוה יש' ב', יב—כב; י"א, ט. לב, יג השוה יר' נ"א, נח).

הפרובלמה המיוחדת של ס' חבקוק. האל והאלילים

ס' חבקוק הוא הספר היחידי במקרא החוקר בשאלה החכמתית של הצלחת הרשע בספירה ההיסטורית: מפני מה שולטים עמים-עריצים בעולם? הספרות החכמתית אינה יודעת שאלה זו כלל. הנביאים גם הם אינם שואלים אותה. התגלות האלהים בספירה ההיסטורית היתה בית-יצירתה של האמונה הישראלית. האמונה הישראלית נוצרה עם ההיסטוריוסופיה שלה. הנביאים מביאים ראיות לתוכחתם ועידיהם מן ההיסטוריה. זאת אומרת, שמהלכה האלהי של ההיסטוריה ברור להם. תעודתם היא לברר ביאור דתי-מוסרי את המתרחש, והם יודעים תמיד לבאר, יש שנשמעת בדבריהם נעימה של קוצר-רוח (יש' ח, יז; כ"ו, יז—יח). אבל מהלך ההיסטוריה אינו בכל זאת פרובלמה. ירמיהו (י"ב, א—ג) שואל את השאלה בסגנונה החכמתי, האיש. אבל בספירה ההיסטורית הכל נהיר לו, ואין לו שום פרובלמות. היחידי, שהעמיד את כל מהלך ההיסטוריה בימיו כפרובלמה דתית-מוסרית הוא חבקוק. ס' חבקוק הוא ס' איוב של הספרות הנבואית. השאלה נבעה מתוך הזעזוע הנפשי של הדור, של האומה כולה.

של האומה. כי אף-על-פי שחבקוק משתמש בסגנון האוניברסלי של החכמה, ואף-על-פי שהשאלה היא לו באמת שאלה עולמית, הרי ברור, שהיא מרעושה אותו ביחוד, כשאלה ישראלית: שאלת ישראל ואלהיו. במהותה ההיסטורית של שאלתו כבושה הפרובלמה: ישראליות ואלילות, פרובלמה, שהחכמה אינה יודעת אותה כלל. הרשע של ספרות החכמה כופר באלהים; הוא אומר בלבד: „אין אלהים“. ואילו שיא חרדתו של חבקוק הוא, שהשודד האלילי תולה את „כחו“ באלהיו. הצלחת הגוי העריץ החדש מגבירה אה האמונה האלילית. חבקוק רואה בחזון, שמעתה נעשתה האלילות של הגויים פרובלמה חדשה לאמונה הישראלית, וגם בזה הוא מביע את הרגשת האומה. אולי לא דבר ריק הוא, שחבקוק מנסח את הרהב האלילי במלים „זו כחו לאלהו“. האידאיה, שהאלילי מיחס את הצלחתו לאלילו, היא, כמובן, כללית, והיא מצויה במקרא. ובכל זאת תופס המקרא את רהב המלכות האלילית החזקה או המנצחת כהתיירות או כהאלהת-עצמו של המלך או של העם (שמ' ה, ב; דב' ל"ב, כז; יש' י, יב—ט; י"ג, יב—יד; ל"ז, כד—כה; מ"ז, ח—יד; יחז' כ"ח, ב—יט; כ"ט, ג, ט; עוב' ג; מיכה ז, טז; נחום א', יא; ב', יב—יד; צפ' ב', טו; ד', כז; עיין גם יהודית ג', ט). ואילו חבקוק כאילו תופס את הריב כריבד

אלהים: ריב האל עם האלילים. השאלה היא לו לא שאלת קיומה של מלכות הרשעה אלא שאלת קיומה של האלילות בתוך מלכות הרשעה.

ראשית המלחמה באלילות של הגויים

הרקע הכללי של מענה האלהים בפרק ב' הוא מוסרי: בוא יבוא קצו של הרשע. הקץ הזה הוא תכנו של „משל“ הגוים (ו). אבל לחבקוק לא קץ זה הוא העיקר אלא — החזון על קץ התרבות האלילית העריצה והתגלות „כבוד ה“ לעיני כל הארץ. זהו היסוד החיובי של החזון. בזה הוא הולך בעקבות הנביאים שלפניו: קץ האלילות יבוא עם קץ המלכות האלילית.

אולם יש במענה האלהים של חבקוק גם מוטיב חדש לגמרי. המענה מסתיים ביח — בקריאת־הוי על האלילות, על האמונה ב„אלילים אלמים“, והקריאה מכוונת בפעם הראשונה בספרות המקראית כלפי המלך האלילי, זאת אומרת: כלפי העולם האלילי. שלשה פסוקים אלה הם ראשית הפולמוס על האלילות באזני הגויים — אמנם, רק בחזון. לגלוגים כאלה על האלילות היו לפני חבקוק. אבל אין הם מכוונים כלפי הגויים. חב' ב', יח — כ מסמנים מפנה היסטורי. גם בזה משא חבקוק משמש מבע למה שהתרחש בנפשה של האומה באותו הרגע. המלכות האלילית לא נפלה. היא הזהירה בזוהר חדש. מלכות יהודה היתה קטנה ומושפלת עד עפר. בספירה זו האלילות כאילו גברה. אבל מעבר לריב זה של הכח המדיני היה ריב אחר, ראשוני ושרשי: האל האחד והאלילים. האומה הישראלית הרגישה, למרות הדכאון והתהייה, ששום נצחון אלילי מדיני אינו יכול להנחיל בריב זה נצחון אלילים. האידאיה הישראלית לא תנוצח בשדה הקרב. אדרבה, בכחה הפנימי יכולה היא להלחם גם באלילות של המלכות המנצחת. לבטוי של חבקוק „וצדיק באמונתו יחיה“ יש גם משמעות ישראלית: אין הגבורה המדינית של האלילות יכולה להביא את ישראל לידי אמונה ב„אלילים אלמים“, ואין היא מוכיחה את אלהותם של „עץ ואבן“. במעמקי הנפש הישראלית נפלה אז ההכרעה. השאיפה למפלת האלילות נפרדה מעל התקוה למפלת המלכות האלילית. ה„אמונה“ אינה תלויה בבוא ה„קץ“. האידאיה הישראלית התכוונה למלחמה עם האלילות המנצחת, למלחמה עם האלילות על אדמתה היא.

חב' ב', יח — כ הם הכרזת־המלחמה הזאת. זהו הערך ההיסטורי־העולמי של הספר. ספרות־הפולמוס בסגנון זה צצה פתאום כאן, ומעתה היא נמשכת במשך דורות: בס' ירמיה, ישעיה השני, דניאל, בספרות החיצונית, ביהדות, בנצרות, באיסלם, גם בבחינה זו ס' חבקוק הוא מצבת־זכרון.

תפלת המלך לנצחון על האויב

מובן מאלי, שההתכוננות למלחמה החדשה לא דחתה את התקוה למפלת המלכות האלילית. שתי השאיפות מנצחות זו ליד זו בכל הדורות. וכן גם בס' חבקוק. חבקוק כאילו רוצה להוכיח לעריץ האלילי את אפסות אמונתו ב„אלילים אלמים“. אבל עם זה הוא גם נבא לו כליון. מתוך פרק ג' אפשר ללמוד, שאת מפלת המלכות האלילית הוא דמה לו (כישעיהו, מיכה, זכ' ט'—י"ד, יחזקאל) כמפלה במלחמה עם ישראל.

פרק ג' („תפלה לחבקוק הנביא“) הוא מזמור, שחציו הימנון וחציו תפלה. מפני זה הוא שונה בסגנונו משני הפרקים הראשונים, ומתוך הסגנון אי אפשר להכריע, אם הוא של חבקוק, אם לאו. אבל אין גם שום יסוד לדחות את המסורת המיחסת את המזמור לחבקוק. פרק א' מוכיח, שחבקוק היה משורר מזמורי, וזה מסייע למסורת. ג', ג—יב הם הימנון לאלהי המלחמה, שבו המשורר משתמש בסמנים עתיקים ביותר. (השוה דב' ל"ג, ב; שופ' ה', ד; ש"ב כ"ב, ח—טז; תה' ס"ח, ח—ט; ע"ז, יז—כ). הוא מתאר בו את הופעת האל „מתימן“ ו„מהר פארן“ ואת החרדה, שהופעתו מטילה בעולם. יג—יט הם פסוקי התפלה. התפלה היא כפולה: על הנצחון במלחמה ועל סופה של הבצורת. בסגנון המזמור הוא מלביש את התפלה בלשון ע' ב'ר: האל כבר יצא לישע עמו ומשיחו ומחץ ראש הרשע המסתער על ישראל (יג—יד). בסגנון המזמור הסוציאלי ישראל ומלכו נקראים כאן „עני“ (יד). בין א'—ב', שאינו מזכיר את ישראל בפירוש, ובין ג', הכולל תפלה על העם והמלך, שהאויב עולה עליהם למלחמה, קרה משהו: הכשדים עלו על ירושלים. אפשר, שחבקוק חבר תפלה זו בשעה שהכשדים עלו על יהודה למלחמה בימי יהויכין (598). בתפלה על המלחמה משולבת תפלה על הבצורת (יז—יח).⁹ מירי י"ד, א—ט, יט—כב אנו למדים, שבאותן השנים היו שנות בצורת

⁹ חב' ג הוא מן הפרקים, שהתלבטו בהם דורשי תמורות. גם בהימנון וגם בחפלה יש קשיי נוסח. בפסוק ט סתומות הן המלים „שבעות סמות אמר“. וואלי צ"ל: שָׁקַע סמות אמר. האל חשף קשהו, וחציו („סמות“) שמעו פקודתו והלכו לאשר שלחם, כענין שנאמר באיוב ל"ח, לה. להלן י—א: „...הם ידם פִּשְׁקָק שמש, ירח עמד ובלה, לאור תציד יהלכו, לנגה יִבְרַךְ הניתך“ (החצים והחנית מפיקים אור בדרכם). יג: „מחצת ראש, הִבִּית רשע, ערות קִדְקִד (במקום: „יסוד“) עד צואר“. התקון המקובל („עד צור“) אינו מחקל על הדעת. במקרא הריסה נמורה היא „עד היסוד“ ולא „יסוד... עד צור“. ונס מדובר כאן על מפלה במלחמה, ואין ציור הריסת בית מחאים לתיאור. השבעים קראו „מוסרות“ במקום „יסוד“, ואח אומרת, שהיו לפנייהם יותר אותיות מאשר בנוסח שלנו. „ערות“ — מהוץ והשוף את הראש החבוש קובע ברול. יד: „נקבת במִטָּה... עליצת לקָמוּ לאבל עני במסתר“. „כמו“

קשות. אפשר, שהבצורת היא המבארת את כניעתה המהירה של ירושלים, עיר בצורה מאד, בימי יהויכין. יש איפוא קשר פנימי בין שני עניני התפלה. מסיום המזמור („ה' חילי וישם רגלי כאילות" וגו') נראה, שנתחבר כתפלת המלך. המלך מתפלל, שבמלחמה זו יצא האל לישע עמו ומשיחו וינחיל להם נצחון מכריע על האויב.

מהמיה, מאהר שהמשל צולע. „לבמו" אין במקרא, אבל זוהי צורה שירית אפשרית. כמו—מז יש עירוב פסוקים. כי פסוק יז מתאר בצורת ולא השתחת אויב, והמקבילה היא לא יר' ח', יז (ולין) אלא מיכה ז', א, יז; ואל א', י, יב, יז, יח; יר' ח', יג, ועוד. ומפני זה אין יז נמשך לשלפניו. וכן אין קשר בין מז ובין מז. כי הופעת סוסי אלהים היא הישועה (עיין ח) ואינה סבה לרוגזבטן ורקב'עצמות. וכבר הרגיש ול ה' ז', שפסוק מז הוא „יהוס". מפני זה יש לגרוס: „דרכת בים סוסך, חסר מים רבים, לעלות על עם יגודג', אשר אנוח ליום צרה". האל הופיע בטררכת הישועה לעלות על העם היוצא בנדוד להכריתי (עיין בר' ט"ט, יט; תה' צ"ד, כא), למען אשר אנוח (תהיה לי הרוחה) מן האויב (לבטוי „נוח" מן האויב: אס' ט', מז—כב). ורק עתה באה תפלת הבצורת: „שכעתי ותרגז בטני... כי תאנה לא הפרח" וגו'.

יא. החורבן ונבואת החורבן

הגורמים הריאליים והחטא

הפרובלמה של חורבן ירושלים כוללת שתי שאלות: האחת — מה הם הגורמים ההיסטוריים-ריאליים של החורבן? השניה — מה טעם נבואת החורבן, שנבאו לירושלים ומקדשה שני נביאי הדור, ירמיהו ויחזקאל? כי הגורמים הריאליים והטעמים הנבואיים אינם חופפים דוקא את אלו. מבחינה היסטורית-ריאלית, אִמְפִּירִית, חורבן ירושלים הוא נצחון אגרוף-הרשע האלילי על האמונה האידאליסטית העמוקה ועל אהבת-החירות העזה והנועזה של עם ישראל. הממלכה האלילית האדירה נצחה את המלכות הקטנה, שעמדה במערכה לבדה, בלי בעלות-ברית. אולם המסורת מבארת את החורבן באופן אחר. היא אומרת, שהחטא גרם לחורבן, החטא הדתי והמוסרי של ירושלים ויהודה או של ישראל בכלל, תפיסה זו של המאורעות היא דתית, אירציונלית. היא עומדת על הערכה מיוחדת של עם ישראל ועל ההנחה, שחורבן מלכות ישראל היא תופעה מיוחדת בתולדות העולם. לפי דעה זו הרי נענשו ישראל קודם כל על חטא האלילות — על אותה האלילות, שהיתה בימי קדם דת העולם כולו, דתן של ממלכות עצומות. רק על עם ישראל פקד אלהים חטא זה, ורק מלכות ישראל חרבה בעטיו. עמים אחרים לא נענשו על עבודת אלילים. וגם החטא המוסרי של ישראל היה מיוחד במינו: הוא היה הפרת הברית, שכרת אלהים עם ישראל. השקפה זו יש לה הצדקה פנימית משלה. היא ענין של אמונה, והספירה שלה היא לא הספירה של המחקר ההיסטורי-הריאלי. המחקר ההיסטורי-הריאלי יכול לדון רק בגורמים כלליים, בגורמים הפועלים פעולה שווה בכל חברה. עבודת אלילים, או עבודת אל הין בכלל, לא שמשה בשום מקום ובשום זמן סבה לחורבן ממלכה. מתוך בחינה היסטורית-נסיגנית אין איפוא לחשוב את עבודת האלילים סבה לחורבן ממלכת ישראל ויהודה. אמנם, לא כן הוא משפטו של החטא המוסרי. הגורם המוסרי הוא באמת גורם ריאלי בתולדות האדם. התנוונות מוסרית עשויה לכלות כחה של חברה ולהביא עליה כליה. תופעה זו של חורבן הבא מתוך התנוונות מוסרית היא תופעה מצויה בהיסטוריה. הצטברות-הזון מופלגת, חיי תפנוקים, פריצות מינית, משפט של רשע ועריצות כלו לא פעם את כחו הגזעי של עם, פלגו את אחדותו והכשילו את כחו המדיני. תרבות-תפנוקים גבוהה עשויה להביא לידי אגואיזמוס מופרז

ולהתיש את כחו של הרצון הלאומי או המדיני. חברה, שהגיעה לדרגה זו לא תוכל לעמוד על נפשה, ומומנת היא לאבדן או לשעבוד.

ההיסטוריוסופיה נסתה לכלול את חורבן מלכות ישראל בכלל התופעות האלה. הפילוסופיה של קנל תפסה את החורבן כתופעה של סוף תקופה, של חורבן האומה הישראלית. חורבן זה, כחורבנה של כל אומה, בא מבפנים ולא מבחוץ. האומה הישראלית השלימה באותה שעה את תעודתה, והגיעה שעתה להעלם מעל במת ההיסטוריה העולמית. ה„אידיאה“ שלה, ה„פרינציפיון“ של חייה הלאומיים, כבר לא יכול לאחד אותה. סר כחו של רוח האומה הישראלית. השחיתות החברתית, שאחרוני הנביאים מתארים בתוכחותיהם, היא תופעת־לואי של חורבן פנימי זה. החורבן הוא איפוא, לפי תפיסה זו, תופעה היסטורית „חוקית“. את המשפט החרוץ הזה על האומה הישראלית לא קבל רנן קרוכמל. אבל גם הוא תופס את החורבן כתופעה של „התוך“ או „כליון“, הבא בתוקף החוק ההיסטורי על כל אומה בסוף התפתחותה. הסבה הבלתי־אמצעית של החורבן היתה הקלקלה הדתית־המוסרית, שהביאה לידי התנוונות הדעת ודלדול הכח המדיני והצבאי¹. אבל דעה זו, שהשחיתות הדתית־המוסרית היתה סבתו הטבעית של החורבן, אינה קשורה דוקא בהיסטוריוסופיה ההגליאנית. סופרי תולדות ישראל מספרים תמיד על חטאי דור החורבן בסגנון כזה, כאילו חטאים

1 עיין מורה נבוכי הומן, שער ז', בתיאור מחלך התנוונותה וכליונה של אומה. הקלקלה הדתית היא שיא השחיתות, ועמה בא „ההפסד והרקבון בכל“, כמו שציירו הנביאים „ההפסדים הללו והגמול האחוז בעקבם, שחלו באומתנו“ וכו'. עיין גם שער ח', בקצע על החורבן: „בהשחת האמונה נפסד גם המוסר“ וכו', וגם „רוח הדעת נשחת“, ולא שמעו לעצת נביאי האמת וכו'. סיוע לדבריו, שההתנוונות הדתית קשורה בהתנוונות שכלית, בהתרבות האמונה בכשפים ובנחשים ובירידת רוח הנבונה והאומץ, מביא רנן קבשער ז' מאגרת הרמב"ם לאנשי מרשיליא, שבה הרמב"ם אומר, שמלכות ישראל תרכה בגלל זה, שהדורות ההם מעו אחרי עבודה־זרה והאמינו, שהחכמה האסמורלוגית והמנית תועיל להם, ולא נתעסקו בלמידת מלחמה ולא בכבוש ארצות. חמא האלילות גרם איפוא באופן טבעי להתחשט כחה הצבאי של המדינה הישראלית. אבל הסבר זה עומד על בלימה. גם אשור ובבל היו מדינות אליליות, ואסמורלוגיה ומגיה שגשגו בהן. וכן במלכויות אליליות אדירות אחרות. מלבד זה אנו יודעים שהנביאים התנגדו ל„למידת מלחמה“ והוכיחו את ישראל על שהרבו רכב ופרשים ומבצרים וכו'. מלכים „רשעים“ כעמרי, אחאב, ירבעם בן יואש ועוד לא במחו במגיה אלא הנבירו את כחה הצבאי של המדינה. הנביאים הלאומיים בימי ירמיהו לא עוררו לבטוח במגיה אלא חזקו את הבטחון בה' ובמקדשו. ירמיהו מוכיח את דורו על הבטחון ב„היכל ה'“. ירושלים התכוננה למלחמה בכח צבאי, ולא שמענו שום דבר על פעולת אסמורלוגים ומכשפים.

אלה הם שהיו הגורמים הריאליים של החורבן. דעותיהם בענין זה הן, אמנם, נבוכות ביותר. אבל נכרת הנטיה לטבוע את הביאור הדתי-האירציונלי של המסורת במטבע של הסבר טבעי-מושכל, היסטורי-ריאלי.

אולם השחיתות החברתית היא גורם היסטורי-טבעי לחורבנה של חברה רק בשעה שהיא מתישה את הרצון החברתי, בשעה שהיא מפוררת את החברה לחלקים נפרדים ומפקיעה את הפרט מרשות השפעתו של הכלל, בשעה שהיא מרככת את הלבבות ומשתקת את הרצון להלחם על קיומה של החברה. והנה עובדה היא, ששחיתות חברתית כזאת לא היתה ביהודה בתקופת החורבן. והעדות המכרעת: ירושלים לא הרבה מרוך-לב ומהעדר רצון להלחם את מלחמתה של האומה. אדרבה, בתקופת החורבן אנו רואים אותה והיא כולה רצון דרוך למלחמה עד הסוף. היא יוצאת באומץ לב למלחמה על הענק הכשדי. „רוח האומה“ חיוניים ופועל בה, הוא כולו עוז ואמונה, גבורה שבגבורה. ירושלים נלחמת במצור ארוך ואיום. מכריעים אותה רק הרעב והמות. האמונה המוחלטת באל אחד, שעוררה אותה למלחמה בימי חורבן בית שני, היא הפועלת בה גם בימי חורבן בית ראשון. בכל אופן, המלכים ה„רשעים“ ושריהם הם נושאי רוח הגבורה והאמונה. מתנגדים למלחמה ומטיפים לכניעה רק ירמיהו ונאמניו, שאינם בכלל ה„חטא“. אולם „חטא“ המגביר את הרצון הלאומי ואת השאיפה לחירות לאומית והמעורר למלחמת-קיום לאומית אינו יכול להחשב גורם טבעי לחורבן אומה.

המצב החברתי בדור החורבן

אמנם, שני נביאי החורבן מוכיחים את בני דורם תוכחה מוסרית קשה. ואין ספק, שהיו באמת בישראל בימים ההם חטאים מוסריים. היו שוחד, חמס, עושק, רצח ועוד ועוד. אבל גם תוכחת הנביאים עומדת על ההנחה, שלישראל האל מורד במדה מיוחדת, ואין בה כדי לבסס את הדעה, שהחורבן בא בתוקף חוק היסטורי כללי. שהרי חטאים אלה מצויים בכל אומה ולשון מאז ועד היום, גם בעולם האילי וגם בעולם הנוצרי והמוסלמי. אין שום דבר, שיש בו כדי להוכיח, שמדתם של החטאים האלה ביהודה באותה תקופה היתה יותר מ„נורמלית“. שחיתות מוסרית „נורמלית“ ישנה בכל חברה, ואילו היתה כל שחיתות מוסרית מביאה כליון לחברה, לא היה סוף לכליון, ושום חברה לא היתה יכולה להתקיים². מלבד זה יש להניח, שהשחיתות המוסרית של בבל לא היתה

² נרץ, Geschichte, כרך ב', חלק א' (1875), ע' 320 ואילך, מתאר את תקופת

החורבן כחקופה של שחיתות מביאה. אח הכליחות הפיזיות של נביאי הוסן הוא מצנף

קלה או שהיתה אף קשה מזו של ירושלים. ואם בכל זאת גברה בבל, הרי שלא המעלה המוסרית הכריעה במלחמה זו.

ולא עוד אלא שבאמת חלה בחברה הישראלית במשך המאה השביעית, וביחוד בסופה, תמורה לטובה לעומת מה שהיה בימי עזיהו וזקיהו בבחינה מוסרית-סוציאלית ואף בבחינה דתית, למרות חמשים שנות מלכותו של מנשה.

נבואות עמוס, הושע, ישעיהו ומיכה מראות, שבסוף המאה השמינית חל בחברה הישראלית שדוד-מערכות מעמדי הרסני ומסוכן. מלחמות ארם דלדלו את ההמונים ויצרו שכבה של עשירי-מלחמה. מעמד השרים והעשירים נצל את המצוקה והתחיל מנשל את המוני האכרים המרוששים מנחלותיהם. קנו אביונים „בעבור נעלים“, הגיעו בית בבית, שדה בשדה הקריבו וכו'. הספסרות הזאת היתה מלווה תופעות של הוללות פראית. ההתמרמרות המוסרית על כל המעשים האלה הולידה את התוכחה הנבואית החדשה. אולם נביאי סוף המאה השביעית אינם מוכירים עוד נשול המונים. צפניה וירמיה מוכיחים את בני דורם על חטאים סוציאליים, אבל על נשול המונים אין הם מוכיחים אותם. וכן גם לא יחזקאל. נראה, שבשנות השלוה של ימי חזקיהו, מנשה ויאשיהו

לחיאור פרוזאי מכליל. הוא משתמש גם בסקירותיו ה„היסטוריות“ של יהזקאל בס"ז וכ"ב וזוקק את כל העלי-החטא הזה (שאין לו ערך של תעודה היסטורית, כמו שנראה בפרק על יהזקאל) על חשבון אותו הדור. בשיטה זו אפשר היה להאר כך גם את תקופת עזיהו—חזקיהו על-פי תוכחות נביאי הזמן. ובעצם אפשר היה לצייר המונה כזו וגרועה מזו מחיי כל העמים בכל המדינות ובכל הדורות. יש לזכור רק את תועבותיהם הנוראות ואת פריצתם המבישה של המלכים הנוצרים-מאד, מגנייהדת, באנגליה, צרפת, רוסיה ועוד, את העלולי השרים, את השעבוד המחפיר של המוני העם, את החוקים האכזריים של אירופה הנוצרית וכו' וכו'. יש רק לזכור מה שהתרחש באנגליה בראשית שגשוג הקפיטליזמוס. ובעולם המוסלמי פרחו הרשעה והזדון לא פחות, ואולי עוד יותר, מאשר בעולם הנוצרי. — לעומת ההכללה של היסטוריונים מודרניים יש לציין, שהכמינו הקדמונים, עם כל יחסם החמים לכתובים, הרגישו, שהדברים ניתנו לשיעורים. על יהויקים אמרו, שהיה רשע, אלא שדורו היה צדיק, ועל צדקיהו, שהיה צדיק, אלא שדורו היה רשע (מנהדרין קג, ע"א). גדולי תורה היו באותו הדור, הם החרש והמסגר, לפי מדרשם (שם לח, ע"א). צדקיהו היה „משולם במעשיו“, צדיק גמור (הוריות יא, ע"ב). גזרת החורבן נגזרה בשנת ארבע ליהויקים (סדר עולם כ"ד), ולפיכך נתן הקב"ה בלבו של צדקיהו למרוד בבבל (עיין רש"י ורד"ק למל"ב כ"ד, כ). וכן אמרו הספדנים על צדקיהו, ששחה את השמרים של כל הדורות (סדר עולם כ"ח; עיין גם ילקוט, ירמיה, שכ"א). עיין על זה עוד להלן, בסוף הפרק.

התגברה החברה הישראלית על תהליך-ההרס ההוא. קרה במשך הזמן מה שקרה גם במקומות אחרים ובזמנים אחרים: המרוששים התגבשו כמעמד חדש — מעמד תעשייתי. מן המעמד הזה היו החרשו המסגרי, שנזכרו בספור על גלות יהויכין (מל"ב כ"ד, יד, טז). בהתהוות מעמד זה היה משום עליה כלכלית. מעמד זה היה גם ממקורות כחה המלחמתי של המדינה.

את שאלת העבדים אין הנביאים פוקדים כלל. מזה יש ללמוד, שהעבדות בישראל היתה „נורמלית“ ולא הורגשה כנגע חברותי. השאלה נפקדה רק בספור ביר' ל"ד, ח—כב, והספור הזה אפיני מאין כמותו. בימי המצור על ירושלים צדקיהו כורת ברית עם העם, שישחררו את העבדים העברים. אבל אחרי כן העם והשרים חוזרים וכובשים את המשוחררים לעבדים. ירמיהו נבא להם בגלל זה חרב ודבר ורעב ושבוי. זוהי הפעם היחידה, שאנו שומעים על שחרור עבדים. ירמיהו מעיד, שחוק זה של התורה לא קיים (לפחות — בהיקף ארצי) מעולם לפני כן (יד). לא חזקיהו ולא יאשיהו לא שחררו איפוא את העבדים העברים. ורק צדקיהו מנסה לעשות זאת! אין ספק, שהנסיון נבע מתוך התעוררות דתית-מוסרית מוגברת בשעת מצוקה. הנסיון לא הצליח. בידנו נשארו רק דברי ירמיהו, ואת נימוקי הצד שכנגד אין אנו יודעים. יתכן, שהנסיון לא הצליח דוקא מפני שנבע מטעם דתי-בלבד, ולא היה לו יסוד כלכלי³. שמצב העבדים היה רע, אין ירמיהו אומר. חשובה לו מצות-החירות עצמה. בכל אופן מראה נסיון יחיד

³ השוה משרנוביץ, חולדות ההלכה, כרך א', חלק ב', ע' 125 ואילך. אבל ההסבר, שנתן שם לכל המאורע, אינו מבוסס בפשט הכתובים. לדעת משרנוביץ, הבינו צדקיהו והשרים את חוק התורה כמצוה לשחרר את העבדים לשנת השמיטה בלבד, „וכשעברה אותה השנה חזרו וכבשו לעבדים“, ואילו ירמיהו היה סבור, שהחוק דורש שלוח עולם ושהעבדות אינה תלויה בשנת השמיטה מאחר שזמנה קצוב לשש שנים (ע' 128). אבל אין להניח, שצדקיהו והשרים יכלו לפרש את החוק באופן האמור. גם בשמ' כ"א גם בדב' ט"ו נאמר בפירוש, שהעבד עובד שש שנים, ובשביעית הוא יוצא חפשי, ושביעית זאת היא שביעית לעבדות, ולא שנת השמיטה, לפי כל פירוש, ולא רק לפי פירושו של ירמיהו. אין בחוקים שום זכר לשלוח זמני לשנה אחת. וגם בספור ביר' ל"ד אין שום זכר לא לשנת השמיטה ולא לשלוח לשנה אחת. להפך: בפסוקים מ—י נאמר בפירוש, שכרתו ברית לשלח את העבדים, „לבלתי עבד בם עוד“, כלומר: לעולם. — לשאלת שחרור העבדים השוה צוקרברג, תקופת ירמיהו (הש"ד), ע' 228 ואילך. פענותיו נגד משרנוביץ נכונות. אבל הסברו אינו מתקבל על הדעת. מה שהוא אומר על „הסבות האמתיות“ של השחרור קשור בהקו נוסח הספור ביר' ל"ד על יסוד בקורת מדומה (259 ואילך) ובהנחות בלתי מבוססות.

ומיוחד זה, שהתקופה לא היתה תקופה של שחיתות וחטא לעומת תקופת עוזיהו, חזקיהו ויאשיהו⁴.

גם גורלו של ירמיהו עצמו מאלף מאין כמותו. בשנים קשות של מאבק האומה על נפשה וחירותה הוא נבא רעות בלי הרף ומטיח דברים אימים כלפי המלכים. בשעת המצור הוא אף קורא לבריחה אל האויב. יש להנחית, שבשום מקום אחר לא היה איש כזה ניצל ממות. אבל בירושלים ה„חטאה“ הוא ניצל! בימי יהויקים מצילים אותו השרים. בימי המצור השרים מהליטים להמיתו, אבל יראים הם לשפוך דם, ומשליכים אותו לבור! ואחרי כן השרים באים לשוחח עמו, והוא יושב בחצר המטרה באין מפריע.

על העדות הגלומה בתוכחתו המוסרית של ירמיהו עצמו בכללה נעמוד עוד להלן (בפרק על ירמיהו).

צדוק הדין. מבוכת דור החורבן

תורת-החטא של המסורת נולדה מתוך ההכרח הפנימי של ההכרה הדתית: היא צדוק-הדין של החורבן. החורבן הוא גזרת אלהים, ואין ההכרה הדתית יכולה להסביר אותו אלא כעונש על חטא. זה היה לא רק משפטם של ירמיהו ויחזקאל ונאמניהם אלא גם משפטם של מתנגדיהם, של אלה, שאסרו את המלחמה על בבל מתוך צפיה לעזרת אלהים. שהחטא גרם, הוא יסוד מוסד גם למשורר איכה ד', שהיה משרי המלך, שהאמין בעזרת ה' למשיחו ולעיר קדשו. אולם תורה זו יש להבין לפי משמעותה הפנימית. היא אינה מניחה, שהיתה ביהודה בסוף בית ראשון שחיתות מיוחדת, שהביאה עליה את החורבן בדרך טבעית. היא תופסת את החורבן כמשפט אלהים על עם בחירו, לפי אמת-מדה מיוחדת. החורבן בא, מפני שה„סאה“ נתמלאה. אלהים פקד על ישראל את עיון כל הדורות וכו'. מדרש היסטורי-טבעי לתורה זו אינו אלא סלופה. לא היתה כלל בישראל באותו הזמן שחיתות הרת חורבן טבעי. ה„חטא“ לא היה הגורם האוביקטיבי של החורבן.

ולא עוד אלא שתורת-החטא יכולה להעשות תורה שלטת רק אחרי החורבן. דור-החורבן עצמו היה שרוי במבוכה. המצב דומה היה לזה, שהיה בימי

⁴ בורר, תורת הנביאים, ע' 146, משער, שבימי יהויקים הזר וגבר ביהודה „הנציל הסוציאלי“ „בהנהגת המלך“. וכן אומר דובנוב, דברי ימי עם עולם, כרך א', ע' 204—205, שיהויקים העביר את העם בפרך, והשרים ראו ועשו כמוהו. אבל ירמיהו מוכיח באמת את יהויקים לבדו (כ"ב, יג—יט), ובשום מקום אין בספרו תוכחה כזו נגד השרים. על הוכחתו של ירמיהו נגד יהויקים עיין עוד להלן, בפרק על ירמיהו.

חוקיהו וסנחריב. אז החזיק הרוח מעמד בפני ה„ברידות“. אין פלא, שהאמונה הפשוטה והתמימה באל אחד נטתה להאמין, שגם הפעם יהיה כך. טשטוש תיאולוגי שטחי וכוזב הוא להציג את ירמיהו לכדו כנושא אמונת-היחוד האמתית ולהכתים את מתנגדיו כבעלי אמונת שוא או כאנשים, שהשלימו עם החטא, או אף כנוטים לאמונה אליילית. הפלוג היה בקרב נושאי אמונת-היחוד האמתית. היתן אלהים הפעם את עירו ומקדשו בידי האויב האליילי? טבעי היה הדבר, שרוב העם לא האמין בנצחון האויב. מופלאה וטעונה הסבר היא באמת לא אמונת העם אלא נבואת החורבן.

שאלת נבואת החורבן

מפני מה נבאו ירמיהו ויחזקאל חורבן? סופרי תולדות ישראל אוהבים להחזיק את החבל בשני ראשיו. הם אומרים, שהנביאים „ראו“ את החורבן מתרגש לבוא, שהיתה להם „הזכרה ברורה“, שהם „ידעו מראש“, שנבוכדנצר ינצח. ועם זה אין הם אומרים בפירוש, שהנביאים ראו את העתיד לבוא ראייה מנטית, על-טבעית, ברוח האמונה העממית. מצד שני הלא גם זה ברור, שהנביאים לא נבאו חורבן מתוך הערכה נכונה של שיעורי הכחות הריאליים, מתוך חשבון טכני-צבאי, חשבון ה„ברידות“. הכל ידעו, שלנבוכדנצר יש יותר בריגדות. אבל הרי גם לסנחריב היו יותר בריגדות, ובכל זאת יעץ ישעיהו לא להכנע לו. נביאי החורבן ראו את המאורעות באספקלריה של האמונה, כמתנגדיהם ממפלגת המלחמה. אין ספק, ששרשה של נבואת החורבן הוא לא טכני-צבאי אלא אידיאולוגי, דתי-מוסרי. ומפני זה אנו מוצאים בספרי תולדות ישראל ליד הטענה, שהנביאים „ראו“ את החורבן בחושו, בהזכרה ברורה, את הטענה האחרת, שהחטא של הדור ההוא הוא שגרם לנבואת החורבן⁵. כאן מופיע החטא לא כגורם הריאלי של החורבן אלא כטעמה האידיאולוגי או הפסיכולוגי

5 עיין גרץ, Geschichte, כרך ב', חלק א', ע' 374: „לרוח הנבואה“ של ירמיהו היה ברור, שנבוכדנצר נועד לנצח את העמים. אמונת מתנגדיו היתה „השתוללות“ מפורפת. ע' 391: „כשרון החווה“ של ירמיהו הניע אוהו להודיע, שהמלחמה היא לשוא; כלומר: שכבר נגזרה נורת החורבן על העיר בבל „אשמת הדמים וכבוד החטא“. קיטל, Geschichte, כרך ב', ע' 528: יוהר מכולם רואה ירמיהו מראש את החורבן. ע' 542: קולו הוא „קול השכל“. ולהלן — על הערך הדתי של נבואת החורבן. וכן אהרס. דובוב הוא בכללו רציונליסט. הריב בין ירמיהו ובין מתנגדיו הוא ריב בין „השכל“ ובין „הרנש“, עיין: דברי ימי עם עולם, כרך א', ע' 210 ואילך. אולם את השקפת ירמיהו, שנבוכדנצר ינצח, הוא תופס בכל זאת כנובעת מתוך הנחה דחית-מוסרית (ע' 208).

של נבואת החורבן. ואמנם, הנביאים עצמם נותנים את הטעם האידיאולוגי הזה לנבואת החורבן: ישראל שקוע בחטא, ואלהים לא יסלח; הוא לא יחוס על עירו ועל מקדשו. זוהי עובדה. אבל עובדה זו דורשת ביאור. כי עלינו לשאול: מפני מה נבאו נביאי הדור לא פורענות בלבד אלא חורבן? היו בעם חטאים. אבל הרי גם ישעיהו מוכיח את העם על החטאים, ותוכחתיו הקשות האחרונות הן מימי חזקיהו. ובכל זאת האמין ישעיהו בנצח העיר והמקדש, ובימי סנהריב נבא הצלה וישועה. אין להתעלם מן העובדה, שאמונת העם בימי ירמיהו היתה אמונתו של ישעיהו ושאמונה זו היא שנבעה, למרות החטאים, מתוך בטחון-אמת תמים באלהים. מפני זה לא העם הוא הפרובלמה, אלא ירמיהו: מפני מה לא הלך גם הוא בדרכו של ישעיהו? ועוד: הרי גם נביא-תוכחה נמרץ כצפניה, בן דורו של ירמיהו, אינו נבא חורבן לעיר וכבוש ביד אויב. ואף ירמיהו עצמו יש שהוא מדבר ברוח אמונת העם: „המאס מאסת את יהודה? אם בציון געלה נפשך? ... ידענו, ה', רשענו, עון אבותינו... אל תנבל כסא כבודך. זכר, אל תפר ברייתך אתנו” (י"ד, יט—כא). למרות הרשע והעון, הוא רוצה איפוא לבטוח בקדושת ציון ובחוסן הברית. אבל תפלתו זו היא תפלה יתומה.

תפיסת המדע המקראי הנוצרי

התורה המבארת את החורבן הראשון והשני בחטאם של ישראל נולדה מתוך האמונה הישראלית. אבל אחרי חורבן בית שני נשתרשה תורה זו גם בנצרות. אלא שעל קרקע הנצרות נשתנתה משמעותה בדרך הטבע. תורת-החטא היהודית באה לבאר את החורבנות כמשפט אלהים על העם, שבחר בחירת-עולם מכל העמים, כדי למרק את חטאיו ביסורים וכדי לעשותו ראוי לתפארת הגאולה המובטחת לו. תורת-החטא הנוצרית רואה את החורבנות כעונש על מרי מתמיד של ישראל, ששיאו — הריגת בן-האלהים. החורבנות הם אות לזעם אלהים, לשלילת מעלת הבחירה מישראל, לבחירת „ישראל“ חדש, ישראל „לפי הרוח“ במקום ישראל „לפי הבשר“. הריגת בן-האלהים נעוצה לפי זה בנטיות השרשית של ישראל למרי ולחטא, שעליהם נענש בשני החורבנות ושבעטים קפח את מעלת הבחירה. האידיאה הנוצרית הזאת היא גם האידיאה היסודית של המדע המקראי המודרני, שיוצריו הם תיאולוגים נוצרים. ברוח אידיאה זו מבאר המדע המקראי את נבואת החורבן. ולא עוד אלא שכל תפיסת תולדות ישראל שלו היא מין לבוש מדעי לאידיאה ההיא. הוא ננש אל תולדות ישראל — ביודעים ובלא יודעים — מתוך השאלה היסודית: מפני מה דחה העם היהודי את הנצרות, שנולדה בקרב? את תולדות ישראל הוא מעצב כתשובה על השאלה הזאת. ישראל מרה בנצרות, מפני שמרה בתורת הנביאים בכלל, שהנצרות היא

העתיקה לתחיה. וכשם שעמוס וירמיהו נבאו לחורבן הראשון, כך נבאו יוחנן וישו לחורבן השני. תורתה של הנבואה כאילו כללה בתוכה לפי עצם מהותה שאיפה סמויה לחורבנם של ישראל. תורת ישו היא „פריה הבשל ביותר“ של הנבואה. ואין פלא, שישו נבא חורבן לישראל ולירושלים ומקדשה, וישראל דחו את תורתו. כך נחשף סודן של תולדות ישראל וסוד גורלה של הנבואה מימי קדם ועד ישו⁶.

אמנם, האוניברסליזמוס הנבואי נתגבש, לפי התפיסה ההיא, בטהרתו רק בנצרות, ואילו הנביאים הקדמונים לא השתחררו לגמרי מן הצמצום הלאומי, ודתם היתה גם היא קשורה במדה מסוימת בישראל. ובכל זאת נתבטא נגודה של הנבואה לאמונה העממית ביחוד בבשורת הפורענות והחורבן. זרם קיצוני באסכולה השלטת (מרטי וחבריו, פולץ) אף בקש לשלול את כל נבואות הישועה מן הנביאים שלפני החורבן. ולהוין סבור, שאנשים כעמוס או מיכה הגיעו בנבואתם עד הסוף ונבאו כליה גמורה לישראל. בכל אופן, הדעה השלטת היא, שהנבואה היתה במהותה שלילתה של אמונת־יהוה הלאומית, ה„פטריוטית“, ואת שלילתה הביעה בחזון הפורענות והחורבן, ובזה הרסה את הצמצום הלאומי, שנבע מן התפיסה העממית האלילית של יהוה. הרפורמות בימי חזקיהו ומנשה היו זרות לרוח העם. האלילות של מנשה היתה ריאקציה של האמונה העממית, שעמדה על נפשה נגד ההשפעות הנבואיות. מותו הטרגי של יאשיהו, שבטל את הבמות וטהר את הפולחן, הרים את קרנה של האלילות העממית. הקרע בין הנבואה ובין האמונה העממית נתעמק ביותר בדור החורבן. היו שתי דמויות של יהוה, שני אלים — של הנבואה ושל האמונה העממית. בטחון העם במקדש נבע מאמונתו האלילית. ירמיהו הכיר מפני זה, שאבדן הממלכה הוא הכרח, גזרה, שאין להשיבה. במפולת החורבן אבד האל העממי; נבוכדנצר נצח אותו. החורבן היה גם נצחונה של הנבואה. ואז בא גם קצה של הנבואה עצמה: החורבן היה שיאה, ובו נתמלאה תעודתה⁷.

⁶ עיין ול הויזן, Geschichte, ע' 20 ואילך, 130 ואילך. על יוחנן וישו ועמוס וירמיהו: ע' 350. ועיין קורניל, Prophetismus, ע' 113 ואילך, 177.

⁷ עיין סמנד, Lehrbuch, ע' 244 ואילך, 247, 302; הנ"ל, ביאורו ליהוואל, ע' XI ואילך. ועיין קורניל, שם, 114: את האל הישן נצחו אלהי נבוכדנצר. על הנגוד ועל המלחמה בין האמונה העממית, הלאומית והפטריוטית, ובין השאיפה הנבואית לאוניברסליזמוס עיין קינג, Volksreligion und Weltreligion, ע' 111 ואילך, 136 ואילך. גם לפי קינג היו האמונה העממית והאמונה הנבואית בימי ירמיהו ממש „שתי דתות“ (ע' 165). קינג ממעים, אמנם, שעם ישראל היה ביה מפעו של הדת הנבואית וגם של הנצרות (עיין ביחוד ע' 229).

גם החוקרים (גונקל וגרסמן וסיעתם, זלין ועוד), שהכירו, שנבואת הישועה היא עתיקה, סבורים בכל זאת, שעיקר תעודתם של הנביאים היה להנבא פורענות וחורבן ונבואת הישועה טעונה הסבר מיוחד. לנביאים „נתנה” ההכרה היסודית, שהעם מיועד לכליון⁸. נביאים כנחום או חבקוק, שלא נבאו חורבן לישראל, הם מן „הנביאים הלאומיים”, מנביאי השקר, או בכל אופן נביאים שניים במעלה, שענים לא חדרה עד „מהותה הפנימית של יהודה” ולא ידעו מה שידע ירמיהו, שאת „גזרת הכליון” על יהודה אין להשיב. חסר היה להם „המבט העמוק” לראות את „החטא לאין מרפא” של יהודה⁹. שיא הנבואה העתיקה הוא ירמיהו ולא ישעיהו. ישעיהו עדיין הוא קשור בירושלים ובמקדש. ואילו ירמיהו מותר עליהם. בלבו הוא פטריוט. אבל הוא מתגבר במאבק פנימי על הרגש הלאומי. בנבואת החורבן הוא הורס את המחיצות הלאומיות האחרונות של האמונה העממית, הוא צופה ל„ברית חדשה”, ללא עיר ומקדש ופולחן. הוא סוף „ישראל העתיק”, הוא מבשר תקופה חדשה, מבשר ה„עבודה ברוח ובאמת”, כלומר — הוא מבשרה של הנצרות¹⁰. באידיאה של החורבן נסתמלה איפוא השאיפה ל„מלכות האלהים השלמה”.

שיטה של סלופים. האמונה הלאומית היתה מונותאיסטית

אולם כל ההסבר הזה עומד על שיטה של סלופים, שאינה אלא עקום נועז של האמת ההיסטורית. המדע המקראי מעמיד במרכז התפתחותה של האמונה הישראלית את הנגוד בין „לאומיות” ובין „אוניברסליות”, וב„לאומיות” הוא מבליע את ה„אלילות”, ועל טשטוש־דמויים זה הוא בונה את בנינו. אין הוא מבחין בין שתי משמעויותיה של האוניברסליות: אוניברסליות במובן עולמיות השלטון וההשגחה של האלהים ואוניברסליות במובן הכללת כל העמים בחסד ההתגלות

אבל גם לפי הרצאתו הדת הנבואית מתוך מלחמה מתמדת עם העם, והנביאים שואפים, אם גם לא מתוך הכרה ברורה, להפריד בין האל ובין ישראל, לנחק את הקשר „הטבעי” הקיים ביניהם לפי האמונה העממית. נושאי האמונה העליונה הם בכל דור הנביאים. וקו עולה מעמם, ישעיהו, ירמיהו, ישעיהו השני עד ישו, שהשלים מה שחם התחילו (230).

⁸ זלין, Prophetismus, ע' 108.

⁹ זלין, ביאורו לחרי עשר, ע' 357, 383.

¹⁰ קימל, Geschichte, כרך ב', ע' 528 ואילך.

הדתית של האלהים¹¹. האמונה העתיקה צמצמה את הסד הדתי בישראל. אבל עם זה היתה אמונה מונותיאסטית גמורה ולא כללה בשום בחינה הודאה במציאות אלהי הגויים ובשלטונם. אמונה מונותיאסטית לאומית זו נתגבשה בתורה ובכמה מספרי הנביאים (ס' יחזקאל ועוד), שהם מונותיאסטיים בהחלט. דמויה של האמונה העממית, שיש קשר מיוחד בין יהוה ובין ישראל, אין בו איפוא שום „אלילות“. וגם אמונת בני דורו של ירמיהו, שהעיר והמקדש לא יחרבו, היא „לאומית“, אבל היא מונותיאסטית בהחלט, ואין בה שום „אלילות“. היא אף לא תצויר כלל על מצע אמונה אלילית. הנביאים הלאומיים באותו הדור היו אוניברסליים לא פחות מירמיהו. על זה מעיד ירמיהו עצמו. הוא מספר, שחנניה בן עוזר הודיע לו באזני כל העם את דבר ה': „ככה אשבר את על נבכד-נאצר מלך בבל בעוד שנתים ימים מעל צואר כל הגוים“ (יר' כ"ח, יא). היה איפוא מובן מאליה לכל הנביאים ולכל העם, שיהוה המליך את נבוכדנצר על העולם, ואת שבירת עולו דמו כגאולה ל„כל הגוים“. אמונתם של הנביאים הלאומיים היתה, כמו שכבר אמרנו, אמונתו של ישעיהו, שהיה מיוחד ואוניברסלי לא פחות מירמיהו.

הטעמת המטבע הלאומי של אמונת-יהוה העממית (ושל כמה וכמה מנביאי המקרא) וזיוף המטבע הזה כאלילי מקורה בעובדה, שאין שום עדות, שאמונת-יהוה העממית היתה אלילית באמת. מן הדמיון העלו החוקרים את הטענה, שהאמונה העממית היתה סינקרטיסטית, שהיא ערבבה את יהוה עם בעל, שיהוה היה לה בעלה של „האלה-האם“ וכו' וכו'. אבל כל זה פיוט גמור, ואין לו שום יסוד במקורות. המקורות מעידים, שהאמונה העממית (והנבואית) היתה לאומית, אבל לא, שהיתה אלילית, זאת אומרת: מיתולוגית. כסלע איתן עומדת התופעה המונומנטלית, שנעלמה לגמרי מן המדע המקראי, שהנביאים אינם מוכיחים את העם אף פעם אחת על אמונה מיתולוגית איוזו שהיא. על נגוד שרשי ועל שני דמויי-יהוה או על „שתי דתות“ מותר היה לדבר, רק אילו היתה האמונה העממית מדמה את יהוה בדמויים מיתולוגיים. רק במקרה זה אפשר היה לחשוב אותה לאלילית באמת. אבל התוכחה הנביאית היא כולה עדות ברורה ומכרעת, שדמות-יהוה העממית לא היתה מיתולוגית; זאת אומרת, שלא היתה אלילית. בעם קיימים היו שרידים של אלילות: של עבודת פסילים או צבא השמים, ורק על זה מוכיחים אותו הנביאים. אבל אלילות אמיתית, מיתולוגית, ישראלית או נכרית או מעורבת, לא היתה קיימת בעם ישראל כלל, גם לא בימי אחאב וזמנא. וגם תוכחות ירמיהו

¹¹ עיין למעלה, כרך א', ספר ג', ע' 612 ואילך.

ויחזקאל, אף אם נקבל אותן כמו שהן, מעידות עדות ברורה בהחלט על כך. כי גם נביאים אלה מוכיחים את ישראל אך ורק על מעשי פולחן אליילים מסוימים, אבל אין גם בדבריהם שום פולמוס נגד אמונה מיתולוגית איוו שהיא אלילות מיתולוגית אין הם יודעים כלל. זוהי עדות על כך, שישראל היו עם מונותאיסטי גם בדורם¹².

האידיאה של החורבן והאוניברסליות הנבואית

נבואת החורבן לא נבעה איפוא מתוך נגוד שרשי בין „שתי דתות” או שני אלים: בין האמונה המונותאיסטית-העולמית של הנביאים ובין האמונה הלאומית-האלילית של העם. וגם הטענה, שהנביאים „הכירו”, שהעם והממלכה נדונו לחורבן, שהחורבן הוא „הכרח”, ש„אין למנעו”, וכן הטענה, שבנבואת החורבן הובעה שאיפתם לאוניברסליות, להריסת המחיצות הלאומיות, לשחרור האמונה מן העיר והפולחן וכו', אין להן שום בסיס. הנביאים נבאו פורענות, אבל רובם לא נבאו חורבן, כלומר: אבדן הממלכה וגלות שלמה. עמוס אינו כולל את יהודה וירושלים בנבואת החורבן. הושיע הראשון (א'—ג') נבא פורענות אבל לא חורבן וגלות. הושיע השני אינו נבא ברורות: הוא קלוע בין יאוש ובין תקוה. ישעיהו נבא פורענות, אבל הוא נביא-ישועה מובהק ומאמין בנצח ירושלים ובית-דוד. אצל מיכה האידיאה של החורבן רק מנצנצת נצנוץ אחד. צפניה נבא פורענות, אבל לא חורבן וגלות. נחום וחבקוק הם נביאי ישועה. נביאי חורבן יש רק שנים: ירמיהו ויחזקאל. אבל הדעה, שהחוקרים חוזרים עליה תמיד בעקשנות, שירמיהו נבא לחורבן הכרחי, „שאין למנעו”, אינה אלא זיוף „לשם שמים”. בפרק על ירמיהו עוד נראה, שאחרי שנת 604 ירמיהו מבטיח הצלה לעיר בשכר הכניעה לבבל. עד הרגע האחרון הוא מקוה להצלה. ההיה ירמיהו מבטיח הצלה, בשכר הכניעה, לעיר, שאמונתה היתה, לפי הרגשת הנביאים, אלילית ומקדשה היה אלילי? ברור, שהנגוד השרשי בין „שתי דתות” הוא המצאה תיאולוגית-מודרנית. ירמיהו לא העמיק איפוא לראות את „החטא לאין מרפא” של יהודה כתיאולוגים הנוצרים. הנביא היחידי הנבא באמת חורבן הכרחי, ללא תנאי, הוא—יחזקאל! באירוניה הנפלאה הזאת אין אותם החוקרים מרגישים.

רק בשלושה ספרים מקראיים אנו מוצאים את איום החורבן השלם — גלות שלמה של כל העם, חורבן המקדשים, שממת הארץ: בס' ויקרא (כ"ו), בס' דברים (כ"ח) ובס' יחזקאל. עד 604 נבא גם ירמיהו, בהשפעת ס' דברים, חורבן, אבל

אחר־כך הוא משנה את סגנון נבואתו. זאת אומרת, שהאידיאה של החורבן נמצאת דוקא בספרים, שאין בהם אוניברסליזמוס נבואי, ששלטת בהם האמונה הלאומית, שאין בהם צפיה להכללת הגויים בחסד הדתי; בספרים, שבהם הפולחן, המקדש, הקדושה הכהנית הם יסוד ועיקר. נביא־החורבן היחידי, יחזקאל, הוא לא מן הנביאים האוניברסליים ולא מן השוללים מקדש ופולחן¹⁸. עדות העובדה הנאת ברורה: נבואת החורבן דבר לא היה לה עם השאיפה האוניברסלית, עם האידיאל של הסרת „המחיצות“, של הפרדת האמונה מעל המקדש והפולחן וכו'. האידיאה של החורבן אינה מבטאה נגוד שרשי לאמונה הלאומית, להערכת המקדש וכו', שיש להן כאילו שורש „אילי“, כמו שטוענים החוקרים הנוצרים.

והצד השני של המטבע הוא, שהחזון האוניברסלי הנבואי לא נסתמל כלל בנבואת החורבן אלא בנבואת הישועה, ואחוז הוא בחזון על תפארת ישראל, בית־דוד, ירושלים ומקדשה לעתיד לבוא. החזון האוניברסלי ביותר הוא חזון־הר־הבית של ישעיהו, שדבר אין לו עם האידיאה של החורבן. וגם כל החזון הנבואי האוניברסלי כולו הוא ישראלי־לאומי, וסמליו הם סמליה של האמונה הלאומית.

שתי העובדות האלה יחד מוכיחות בבירור גמור, שכל תורתו של המדע המקראי המודרני עומדת על בלימה. בין האמונה הלאומית ובין האמונה הנבואית לא היה נגוד שרשי, נגוד של אלילות ולא־אלילות, ונבואת החורבן לא נבעה מתוך שלילת האמונה הלאומית ומתוך השאיפה למונותיאניזמוס אוניברסלי. יש לדחות בהחלט גם את הביאור הזה לנבואות החורבן וגם את הנחותיו כסלוף כל תולדותיה של האמונה הישראלית.

שאלת האלילות של דור החורבן

התורה המבארת את נבואת החורבן כתגובה על האלילות העממית וכשאיפה לשחרר את אמונת־יהוה מסמליה הלאומיים של אלילות זו נוטה לאחוז את עצמה בתוכחתם של ירמיהו ויחזקאל, המאשימים את בני דורם בעבודת אלילים. בעלי תורה זו מניחים, שאחרי מות יאשיהו שבה עבודת האלילים של ימי מנשה לקדמותה. זה כאילו מוכיח, שהרפורמה לא היתה לפי רוח העם, שהיתה פעולתם של יחידים, שכפוה על העם, ושהעם היה ונשאר אלילי. אולם גם חוקרים, שאינם עומדים על בסיסה של תורה זו, נוטים להניח, שבימי יהויקים

¹⁸ חורבן ללא תנאי נבאה גם תלדה (מל"ב כ"ב, טו—כ). אבל גם נבואה זו מושרשת בס' דברים. וגם ס' מלכים, שבו מצינו את נבואת חלדה, אין בו אוניברסליזמוס נבואי.

נתבטלה הרפורמה של יאשיהו כולה או מקצתה. והאלילות התחילה משגשגת טוב בגלוי או בסתר. הנחה זו נראית כמבוססת על תוכחת ירמיהו ויחזקאל. הנחה זו יש בה גם כדי לבאר את נבואת החורבן הזועמת של שני נביאי הדוד. בין שהאלילות היתה שרשית בין שלא היתה — ריאקציה אלילית חדשה עשויה היתה להוליד את נבואת החורבן. השאלה היא, אם היתה ריאקציה כזאת באמת. כדי להשיב על השאלה הזאת עלינו לבחון את עדות המקורות המתארים את הזמן ההוא.

סוגי ה"אלילות". מהות השאלה

תנאי מוקדם הכרחי להבנת כל עדות מקראית על אלילות בישראל כהיתה ההיסטורית הוא: להשמר מן השמוש ה"מוניסטי" במלה אלילות, מן ההבלעה הסופיסטית של משמעויותיה השונות של מלה זו. הכרח הוא להבחין ב"אלילות" כמה הבחנות. ראשית — אלילות אמתית, אמונה אלילית, מיתולוגית, גויית-שרשית. שנית — אלילות נמושת, פטישיסטית, שנכרך בה לפרקים אולי אינה דליל של אמונה ממקור גויי, שלישית — עבודת יהוה בנימוס מעין אלילי (כגון שריפת בנים). מלבד זה יש להבחין: אלילות פומבית, לאומית, מקדשית, ואלילות כמעשי פרטים, שנעשו בסתר או בבית.

בספר זה כבר עמדנו בפרוטרוט ובמקומות רבים על השאלה, אם היתה בישראל אלילות אמתית, מיתולוגית, וראינו, שאלילות כזאת לא היתה. בפרק זה כבר הזכרנו, שגם ירמיהו ויחזקאל אינם מוכיחים את בני דורם על אלילות אמתית. עבודת האלילים של ישראל בימי קדם היתה רק נמושת, פטישיסטית. קיימת היתה גם עבודת יהוה בנימוסים אליליים. ואלילות ממין זה היתה בלי ספק גם בדור החורבן. השאלה שלנו היא איפוא רק זו: מה היו ממדיה של האלילות הזאת בימי יהויקים וצדקיהו? ההיתה זו אלילות מלכתית, "לאומית", כמו בימי מנשה, והיש לבאר מתוך כך את נבואת החורבן?

תוכחת נביאי הדור

בתוכחה הקשה של שני נביאי הדור תופסת התוכחה על האלילות מקום בראש. יש בתוכחה זו דברים הנשמעים כהאשמה באלילות, "לאומית". מכיון שהאשמה כזו אין להתאימה לעדותם של מקורות אחרים, אין פלא, שהתוכחה ההיא גרמה מבוכה לחוקרים. יש סבורים, שהתוכחה ההיא נאמרה לפני הרפורמה של יאשיהו. יש טוענים, ש"יחזקאל לא נתחבר כלל בימי צדקיהו. אבל זוהי דעת יחידים. רוב החוקרים מקבלים את התוכחה כמו שהיא ומסיקים ממנה,

שהפרורמה של יאשיהו נתבטלה אחרי מותו¹⁴. אולם באמת כל הדעות האלה כולן אינן נכונות. ירמיהו מוכיח את בני דורו על אלילות גם בימי יהויקים וצדקיהו. ס' יחזקאל הוא בלי ספק מימי צדקיהו. ובכל זאת אין להניח, שהפרורמה של יאשיהו נתבטלה אחרי מותו. את טיב העדות הכלולה באותה התוכחה עוד יש לקבוע.

בדברי שני נביאי דור החורבן מופלאה לא התוכחה הסתמית על עבודת „אלהים אחרים“, צבא השמים, גלולים, שקוצים וכו'. האשמה זו היא כוללת ונוסחאית, ואין ללמוד ממנה מה היה הקפה של האלילות באותו הזמן. הפרובלמה היא לא יר' ז', ט ותוכחות דומות לזו. מופלאות הן אותן התוכחות, שמהן אפשר ללמוד, שבימי יהויקים וצדקיהו חזרה האלילות של ימי מנשה למקומה. זאת אומרת, שבאותו הזמן היתה קיימת לא רק עבודה אלילית של פרטים אלא גם עבודה אלילית פומבית, מטעם המלך והשרים והעם, ואף במקדש ה', ושלוש הן התוכחות מסוג זה.

יר' ז', ל מוכיח את בני יהודה על אשר „שמו שקוציהם“ בבית המקדש. תוכחה זו קבועה גם בפרק מסוף ימי צדקיהו (ל"ב, לד). זוהי תוכחה על עבודת אלילים פומבית בבית המקדש כמנהג מנשה. מסייע לזה כאילו יחזקאל. בשנה הששית לגלות יהויכין, היא הששית לצדקיהו, הוא נשא ברוח לירושלים, ושם הוא „רואה“ פסל אלילי עומד מצפון לשער המזבח בבית ה'. אל פתח השער הצפוני הוא „רואה“ נשים יושבות ומבכות את התמוז. לפני פתח היכל ה' הוא „רואה“ אנשים משתחווים לשמש. היכול היה דבר כזה להיות בימי צדקיהו? ירמיהו נבא חורבן ומות לירושלים על העברת הבנים באש בת פת. על

¹⁴ נרף הכיר בשעתו, שאחרי מות יאשיהו לא חדשו את האלילות של מנשה, אלא שהוא סבור, שבימי יהויקים וצדקיהו פסקה הפלחמה בסטיות אליליות. עיין ביאורו לירמיה, ע' XVI. יר' ז', ל—לא; י"ט, א—יג מתארים את המצאות ימי מנשה (שם, ע' 126, 270). בדעה זו החזיקו גם היטציג, קינן, קורניל, דוהם. אבל דעה דהויה היא אצל הרוב הטכרני של החוקרים. עיין: ול הוי זן, Geschichte, פרק י'; בוד ה, Religion, ע' 105—106; קיסל, Geschichte, כרך ב', ע' 541 ואילך, כרך ג', ע' 84 ואילך; לו ד ס, Les prophètes, ע' 180 ואילך; הל שר, Geschichte, ע' 98 ואילך; הנ"ל, Hesekiel, ע' 10 ועוד; דובנוב, דברי ימי עם עולם, כרך א', ע' 204. ועיין להלן בפרק על יחזקאל. דעה זו שולל בחוקת ובהחלט רק מורי, עיין ספרו Pseudo-Ezekiel, ע' 47 ואילך. אבל מורי יוצא גם הוא מתוך תפיסה מוניסטית של ה„אלילות“, וזה מביא אותו לידי המצאות דחוקות, שאינן עומדות בפני הבקורת. מלבד זה כרוכה שלילתו בשיטה של הנחות היסודיות מתמיהות ביוחר. עיין להלן בפרק על יחזקאל.

נבואה זו נענש בידי פשחור. ואנו מוצאים אותה לא רק בו, לא—לב ובי"ט, ה—ג וכן בבי, כג, אלא גם בל"ב, לה — מימי צדקיהו. עיין גם יחז' כ, לא (בהעביר בניכם באש... עד היום"). גם העבודה בתופת היתה פומבית. ההיתה קיימת בימי יהויקים וצדקיהו ?

בתוכחה „אל הרי ישראל" נבא יחזקאל חורבן ל „במות" בכל מושבות ישראל (ו'). יחזקאל תופס את עבודת הבמות כעבודת „גלולים". היש ללמוד מזה, שעבודת הבמות של ימי מנשה חזרה לישנה ?

הרפורמה של יאשיהו לא בטלה

לדעה הרווחת כיום בין החוקרים, שהרפורמה של יאשיהו בטלה בימי יהויקים ושהאלילות של ימי מנשה נתחדשה והיתה קיימת גם בימי צדקיהו, סותרים קודם כל הפרקים האחרונים של ס' מלכים. עובדה היא, שס' מלכים אינו מספר על חדוש חטאות מנשה אחרי מות יאשיהו. על יהויקים הוא מעיד, שעשה את „הרע בעיני ה' ככל אשר עשו אבותיו" (כ"ג, לו), אבל לא „ככל אשר עשה מנשה" (השוה כ"א, כ). ולא עוד אלא ששום חטא של אלילות בכלל אין הוא תולה בפירוש ביהויקים. וכן גם לא ביהויכין (כ"ד, ט) ובצדקיהו (שם, יט). בספור על שבירת ולקחת כלי המקדש (כ"ה, יג—יו) אין הוא מזכיר כלי שרת לאלילים. בזה היה מוצא בלי ספק צדוק־דין מכריע, ואין להניח, שידע על דבר כזה ולא הזכירו.

ולא זה בלבד אלא שכל השקפתו של בעל ס' מלכים על החורבן מעידה על כך, שלפי ידיעותיו לא נתחדשה האלילות של מנשה אחרי מות יאשיהו. על יהואחז, יהויקים, יהויכין, צדקיהו הוא אומר, שעשו „את הרע בעיני ה'" (מל"ב כ"ג, לב, לו; כ"ד, ט, יט). אבל אין זה אלא ציון סכמטי, שגרתו. חטאים אינו פורט. ומה שחשוב ביותר הוא, שאין הוא תולה את החורבן ברעתם של המלכים האלה. מל"א, י—טז; כ"ג, כו—כו; כ"ד, ג—ד, כ ברור, שלפי תפיסת בעל ס' מלכים נגזרה גזרת החורבן בחטאת מנשה. הגזרה נתבצעה בשלשה שלבים: בהריגת יאשיהו, במרידת יהויקים ויהויכין, במרידת צדקיהו. הריגת יאשיהו היא ראשית החורבן, ומרידת יהויקים היא, לתפיסתו, עונש גזרת אלהים (כ"ד, ג), וכן גם מרידת צדקיהו (שם, כ): הם מרדו „על פי ה'", כדי שתתקיים גזרת החורבן, שנגזרה „בחטאת מנשה". והרי ברור, שבעל ס' מלכים לא היה יכול לתלות את החורבן בחטאת מנשה בלבד, אילו ידע, שחטאתו נתחדשה בימי יהויקים.

יתר על כן. בס' מלכים תופס חטא הבמות מקום מרכזי. ובכל זאת לא נזכר חטא זה בפרקים על חורבן ירושלים. על מנשה הוא מספר, שחזר

ובנה את הבמות (מל"ב כ"א ג), אבל על יהויקים אינו מספר דבר כזה. מתקופת שלמה עד תקופת יאשיהו הוא מזכיר את חטא הבמות בכל דור (ממל"א ג, ב עד מל"ב כ"ג, כ). אבל דוקא בימי יהויקים, יהויכין, צדקיהו אינו פוקד את חטא הבמות כלל. מזה רשאים אנו ללמוד, שלא רק האלילות לא נתחדשה אלא שגם עבודת הבמות לא נתחדשה.

עדות על פולחן אלילי בסגנון מנשה בבית המקדש בימי צדקיהו אפשר למצוא רק ביחז' ח'. אבל המתאר יחזקאל באמת מה שהיה בימיו? ההכרעה בשאלה זו אינה יכולה לבוא מתוך ס' יחזקאל אלא מתוך ס' ירמיה. יחזקאל נשא ברוח ורואה "מראות", ירמיהו פועל במקום ומתהלך עם אנשים חיים. מלבד זה יש בס' ירמיה חומר ספורי חי ומאלף. הקושי הגדול בבחינת העדות שבס' ירמיה הוא, שבגוף ספר הנבואות (א' עד י"ח) אין מוקדם-ומאוחר מפורש, ואין זמנים, ואין שמות אנשים, שאליהם הנבואות אמורות. יש כאן פרקי-נבואה החל משנת שלש-עשרה ליאשיהו, היינו: גם דברים מלפני הרפורמה. מלבד זה אנו שומעים בפירוש מט"ו, ד, שירמיהו נבא רעה לדורו גם "בגלל מנשה בן יחזקיהו". מפני זה אין לדברים הכרע מתוך פרקים אלה גופם. רק מפרק כ' ואילך נקראו אנשים בשמות, ונתפרש זמן של כמה וכמה נבואות. ההכרעה יכולה איפוא לבוא קודם כל מתוך חלק זה של הספר.

עדות מכרעת לכך, שהאלילות של מנשה לא נתחדשה אחרי מות יאשיהו, יש בעובדה, שבתוכחות ירמיהו המכוונות בפירוש נגד יהויקים לא נזכרה ולא נרמזה אלילות אף במלה אחת (יר' כ"ב, יג—טו; ל"ו, כט—לא). זה מאשר את העדות הנובעת מס' מלכים. ולא עוד אלא שבסדרת הנבואות, לבית מלך יהודה (כ"א, יא—כ"ב, ל; עיין גם י"ז, יט—כה) נזכרה אלילות רק בכ"ב, ט, בנבואה כוללת על ה"עיר הגדולה הזאת" (שם, י). אבל בדברים המכוונים נגד המלכים שבימיו אין ירמיהו מזכיר אלילות. כל שכן שאין ירמיהו מוכיח את צדקיהו, הדורש בו פעמים רבות, אף פעם אחת על אלילות.

כמו כן מאלף הדבר מאד, שאין בס' ירמיה בכלל אף נבואה אחת המכוונת נגד אישים מבני דורו, שנקראו בשמם, שיש בה תוכחה על אלילות. עיין הנבואה על פשחור (כ, א—ו), על חנניה בן עזור (כ"ח), על אחאב, צדקיהו, שמעיהו (כ"ט, כא—לב), בב', ח, כו, בסקירה היסטורית, ירמיהו כולל את הנביאים בחטא האלילות, וכן בח', א—ב; ל"ב, לב. אבל את נביאי דורו אין הוא מאשים בחטא זה. בכ"ג, יג הוא אומר על נביאי שומרון: "הנבאו בבעל", אבל את נביאי ירושלים (יד) הוא מאשים רק בונות ושקר. בכ"ג, כו הוא קובל, שהנביאים רוצים להשכיח את שם ה' מעם ישראל בחלומות, כאשר שכחו אבות ה' את שם ה' בבעל. וכן אין בשום נבואה מן הנבואות הרבות

שבספר על נביאי הדור זכר לחטא של אלילות (עיין ה'; ל'; ו'; יג—יד; ח'; י—יא; י"ד, יג—טז; כ'; ו'; כ"ג, ט—מ; כ"ז, יד—כ"ח, יז; כ"ט, כא—לב; ל"ז, יט). גם את הכהנים הוא מאשים בחטא אלילות בנבואות כוללות על ישראל, מלכיהם ושריהם וכו' (ב', כו; ח', א—ב; ל"ב, לב). אבל בשום מקום אין הוא מאשים אותם, שהם משרתים את ישראל, לפני גלוליהם, כטענת יחזקאל (מ"ד, יב), כלומר, שהם מכהנים במקדשי אלילים.

מן הספורים שבס' ירמיה נמצאנו למדים, שבימי יהויקים וצדקיהו היה ירמיהו מתנבא בבית המקדש. אבל אף פעם אחת אין הוא רואה שם מה ש"ראה" יחזקאל: פסל, נשים מבכות את התמוז או אנשים משתחווים לשמש, ואין בפיו שום תוכחה על כך. ביי"א, ט—יג הוא קובל על הבגידה בברית יאשיהו: יושבי ירושלים הולכים אחרי, "אלהים אחרים", בחוצות יש מובחות ל"בעל". הבטוי האחרון (יב—יג) לקוח מן הסקירה ההיסטורית בב', כז—כח, ואין לדעת, אם הוא מכוון בדיוק לזמן שלאחרי יאשיהו. אבל אף כאן אין הוא מזכיר, ששבו ושמו "שקוצים" בבית המקדש. ביחוד מאלפת התוכחה הגדולה בז', א—טז, שהיא מימיהו יקים, עיין כ"ו, א—כד. כאן הוא מאשים את העם על שהם גונבים ורוצחים ונואפים ונשבעים לשקר ומקטרים לבעל, ואחרי כן הם באים ועומדים לפני ה' בבית, אשר נקרא שמו עליו, ואומרים: "נצלנו". הוא מאשים אותם, שהבית הוא, "מערת פריצים" בעיניהם. ההנחה היא, שהבית קדוש, וחלול הבית הוא בזה, שהם באים אליו אחרי מעשי התועבה. אבל אף כאן אינו אומר, שהם הפכו את הבית לא, "מערת פריצים" בלבד אלא גם למקדש אלילי, שהם סמאווה, ושבגללה יחריב אותו האל; אינו אומר, שעבודת ה' בבית כזה היא גופה חטא.

באותו הזמן, שירמיהו נשא את הנאום הזה בבית המקדש, אחיקם בן שפן, מפעילי הרפורמה של יאשיהו (מל"ב כ"ב, יב, יד), עדיין היה קיים (יר' כ"ו, כד), וכבודו היה גדול בעיני העם (שם), ואחיו היו מרואי פני המלך (ל"ו, י—כח). במעמדו של אחיקם נשפט ירמיהו על נאומו; הזקנים מזכירים באותו מעמד את נבואת מיכה ואת התשובה, ששב חזקיהו (כ"ו) — ואין איש רומז על הפסל והנשים וכו' ועל חדוש תועבות מנשה. ההשלים אחיקם עם טמוא הבית? בשנה החמישית ליהויקים ירמיהו שולח את ברוך לבית ה' לקרוא שם את מגילת נבואותיו ביום צום באזני העם, לברוך נתן מקום בלשכת גמריהו בן שפן. השרים חרדים למשמע הדברים (ל"ו). וכל זה היה בבית מלא, "שקוצים", ואיש לא שם על לב? בסוף ימיו של יהויקים ירמיהו מביא את בני רכב אל בית המקדש, אל אחת הלשכות, במצות אלהים (ל"ה). שוב אנו רואים את ירמיהו בן

בית" בבית המקדש: הלשכות פתוחות לפניו. הראו ירמיהו, הכהנים, בני רכב את ה"שקוצים"?

בימי צדקיהו ירמיהו מעורב עם המלך ושריו. באותו הזמן שמש צפניה בן מעשיה כהן-משנה. הוא נגיד הבית, תחת יהוידיע הכהן (יר' כ"ט, כו). צפניה הוא ידידו של ירמיהו (שם, כט). הוא בא במלאכות המלך אל ירמיהו לדרוש בה' (שם כ"א, א; ל"ג, ג). האפשר, שבימיו עמד פסל אלילי והיה בכוי התמוז בבית המקדש? פולחן פומבי כזה יכול היה להתקיים בימי איש כצפניה רק במצות מלך אלילי ועריץ. אבל צדקיהו לא היה מלך מסוג זה. עובד אלילים לא היה, שהרי אף פעם אחת אין ירמיהו מוכיח אותו על אלילות (או אף על איזה חטא אישי אחר). מלך עריץ ודאי לא היה. ואם ירמיהו אינו דורש אף פעם אחת לא מצפניה ולא מצדקיהו ולא מן השרים, שסירו את השקוצים מן הבית, ירחיקו את הנשים וכו', אין זה אלא מפני שלא היו שם כלל באותו זמן.

בכ"ז, טז—כב ירמיהו מכחיש את דברי נביאי השקר, ש"כלי בית ה'" יושבו עוד מעט מבבל. הוא נבא, שגם שאר כלי המקדש יובאו לבבל, ושם יהיו עד שה' יפקוד אותם וישיבם, "אל המקום הזה". וגם כאן אינו אומר, שכלים אלה הם טמאים, כי הבית עצמו טמא טומאה אלילית. הוא מניח, שהבית קדוש, וכליו קדושים.

בסוף ימי יהויקים ובכל אופן בימי צדקיהו ירמיהו מבטיח הרבה פעמים הצלה לעיר ולמלך, אם רק יכנעו לבבל (עיי' בפרק על ירמיהו). האפשר הדבר, שירמיהו היה נבא הצלה על-ידי כניעה זו לעיר ולמלך, שהפכו את המקדש לבית פולחן התמוז והשמש ו"כל גלולי בית ישראל"?

ברור, שחטא טמא הבית (ז', ל; ל"ב, לד) הוא מחטאי העבר הרובץ על האומה, אבל בהווה לא היה קיים.

שחטא התופת גם הוא אינו אלא חטא העבר, נמצאנו למדים בבירור מפרק י"ט. ירמיהו אינו נשלח אל התופת בשעת הקרבת קרבן. הוא יוצא אל התופת הריק מאדם. הוא לוקח אתו, "מוקני העם ומוקני הכהנים", ובאזניהם הוא מדבר. הוא פונה אל "מלכי יהודה וישיבי ירושלם". אל העם הוא מדבר רק בשעה שהוא בא מן התופת אל חצר המקדש (יד). התופת הוא מקום טמא (יג), וירמיהו מאיים, שבמקום אלילי-טמא זה יהיו נאלצים לקבור את מתיהם (יא; ז', לב).¹⁵ אף פעם אחת אין ירמיהו מוכיח את מי שהוא מבני דורו על הקרבת בנים למולך. זה לא נרמז גם בנבואות על יהויקים ובספורים מימי יהויקים.

¹⁵ והו מעין האיום של עמוס (ו', יז): "ואתה על אדמה טמאה תמות". ואין הכוונה, שיקברו שם, אע"פ שהטקס קדוש לעם (ג' יז ב ר כ ט, ביאורו ליר' ז', לב), עיי' י"ט, יג.

בתוכחה הגדולה בז, ב—טז, שבה ירמיהו מוכיח את בני דורו על חטאיהם הם, אין הוא מזכיר שריפת בנים בתופת¹⁶.

בכמה נבואות מזכיר ירמיהו את ה ב מ ו ת. אבל הנבואות האלה הן בלי ספק מלפני 620. כי בספורים, שהם מימי יהויקים וצדקיהו, לא נפקדו הבמות כלל. לא נזכר לא חדושן בימי יהויקים או בטולן בימי צדקיהו. ירמיהו מתנבא רק במקדש. אין „עם“ בשום במה. וגם יחזקאל, אף-על-פי שבפרק ו' הוא נבא רק לחורבן ה„במות“, ואת מקדש ירושלים אינו מזכיר, הרי במראות החורבן בח'—ט' הוא רואה רק את חורבן ירושלים ומקדשה ולא חורבן של „במות“. ברור, שלא היו במות בימים ההם, והחטא הזה גם הוא אינו אלא מחטאי העבר.

פולחן מלכת השמים

בדור החורבן לא היתה איפוא עבודת-אלילים פומבית, לאומית, קבועה מטעם המלך, פולחן של מקדשים וכהנים, מה היה טיבה הריאלי של ה„אלילות“, שעוררה חמתם של הנביאים, יכולים אנו ללמוד מתוכחת ירמיהו המכוונת נגד הפולחן האלילי הריאלי היחידי של בני דורו, הוא פולחן „מלכת השמים“ (ז', יז—יח; מ"ד). רק התפיסה המוניסטית של ה„אלילות“ ללא הבחנה יכלה להטעות את חוקרי זמננו למצוא בתוכחה זו סיוע לכך, שמראות יחזקאל (פרק ח') משקפים את הפולחן האלילי של אותו הזמן בבית המקדש¹⁷. באמת היא מוכיחה את ההפך. עבודת „מלכת השמים“ (או „צבא השמים“ בכלל) היא הפולחן האלילי המסוים, שבו ירמיהו מאשים את בני דורו לפני החורבן ולאחרי החורבן. אבל מה טיבה של עבודה זו? את הפולחן הזה מנסים חוקרים לזהות על-פי

16 ביר' ל"ב, לא מדבר ירמיהו על חטאיה של ירושלים „עד היום הזה“. אבל מי שמביא מזה ראיה, ששריפת הבנים למולך, הנוכרת להלן באותו פרק (פסוק לה), היתה קיימת גם בימיו (עיין שפיגל, HTR, 1931, ע' 314), אינו אלא טועה. כי ירמיהו לא הזכיר שם לפני פסוק לא כלל לא את שריפת הבנים ולא את טמוא בית המקדש. בפסוק כט הוא מזכיר רק קמר ונסך על הגנות, זאת אומרת: פולחן אלילי פרסי, וזה היה קיים בלי ספק גם בימי צדקיהו (ובודאי אף בימי יאשיהו). מלבד זה הרי הוא מדבר בפסוקים ל—לא בדבורים כוללים על רעת ירושלים „למן היום אשר בנו אוהה ועד היום הזה“. וכלום יעלה על הדעת לומר, שהוא מאשים את ירושלים, שמן היום אשר בנו אותה שמו במקדש את „שקוציהם“ ושרפו בניהם בניא בן הנם? הזכרת טמוא הבית בשקוצים בפסוק לד מוכיחה בבירור נמור, שהוא מדבר בלד—לח על זמנו של מנשה, מאחר שעל שום מלך אחר לא סופר בס' מלכים דבר כזה.

17 עיין הלשר, Hesekiel, ע' 10.

סימניו כפולחן עשֶׂת רֶאוּ עֶשֶׂת רֶאִי וכו' צא בזה. אבל ירמיהו אינו מזכיר אלילה בשם. הידעו הנשים עצמן, שעבדו אותה העבודה, את שמה של „מלכת השמים“? היש ראייה, שזה היה יותר מאשר עבודה פטישיסטית של השמש או הירח? ירמיהו טוען, שזוהי עבודת „אלהים אחרים אשר לא ידעום“ המה ואבותיהם (מ"ד, ג). עבודה זו היא מין עבודת „אלילה", והיא עבודה של נשים זקנות (הן זוכרות עוד את ימי מנשה: מ"ד, יז—יח). אין מקדש ל„אלילה" זו, ואין לה כהנים. אין זובחים לה זבחים. עושים לה „כונים" מבצק ונוסכים לה נסכים. לפי מ"ד, יז, כה היתה עבודתה תלויה ב„גדרים", ולא היה לה זמן ומועד. העבודה היא עבודת נשים מזלת העם: הבנים מלקטים עצים ברחוב או ביער, האבות מבצרים אש, והנשים עושות את הכונים (ז', יח). הפולחן הזה הוא איפוא דל ועלוב ונמושי ביותר. אין לו כל קשר עם המקדש או עם איזו במה. שזוהו „פולחן עשתרת־תמוז של האמונה העממית"¹⁸, העלו חוקרים מודרניים בקולומביה מן הדיו. לעבודת עשתרת־תמוז היו זמנים קבועים. ימי עבודתם היו חגיגת ע. פולחנם היה עממי והיה נעשה בקהל־עם. ואילו ירמיהו מדבר על איזה פולחן ביתי הקשור בגדר־יחידים. אינו מזכיר חגיגה, תהלוכה, מועד, שיר או משהו דומה לזה. על פולחן־תמוז מקדשי ועל קהל־נשים רומז יחזקאל. אבל בימי ירמיהו לא היה פולחן זה קיים כלל. כי לא יתכן, שלא היה מזכיר בו, יז—יח גם את העבודה הזאת, וביחוד את קשרה עם המקדש. טיב הפולחן, שהוא מוכיח עליו את יושבי ירושלים, ברור: פולחן מהביל ותפל. ללא טעם מיתולוגי, שנתגלגל לירושלים ושנשים זקנות מן ההמון החזיקו בו, מעין מה שמתרחש בכל מקום עד היום. היו גם גברים, שלא הקפידו על כגון זה ואף עזרו קצת. בעיני הנביא גם אלילות נמושית זו היא חטא וטומאה.

ממראות יחזקאל

על אפיה של האלילות הריאלית באותו הזמן אפשר ללמוד אולי משהו גם מיחז' ח', ז—יח, למרות המטבע הרומנטי־הדמיוני של תיאורו. יחזקאל רואה „שבעים איש מזקני בית ישראל" עומדים בחדר אפל בשטח המקדש. על קירות החדר הוא רואה תבנית רמש ובהמה ושקץ. הזקנים מקטירים בחשך לציורי בעלי חי אלה. זוהי ה„אלילות"! אבל מופלא הוא הרקע האידיאולוגי של אלילות ירר־שלים לפי תפיסתו של יחזקאל. העיר עושה תועבות אלה, לא מפני שהיא מאמינה באלים, אלא מפני שיושביה אומרים: „אין ה' ראה אתנו, עזב ה' את הארץ" (ח', יב: ט, ט). אין לדעת באיזו מדה מראה זה משקף משהו ריאלי. אבל אם הוא

¹⁸ עיי' ירמ' א, אט, אטא, ע' 611.

הדור חטאים מן הדמיון בדרך המדרש, אבל אף הם הוכרחו לצרף חטאים מן הדורות הקודמים, עד שלמה, כדי להצדיק את הדין. והתיאולוגים מוסיפים עד היום חטאים חדשים כדי למלא את הסאה²⁰. ואף-על-פי-כן אין הסאה מלאה. ומפני זה פרובלמה קשה כל כך היא תוכחתם של נביאי החורבן. על מקורה של תוכחה זו נשתדל לעמוד להלן.

20 פ' ו' ל' א' אינו בוש למעון, שמלחמת החירות בימי צדקיהו הייתה, בלתי מוסרית", מאחר שהייתה כרוכה בהפרת הברית והשבועה לנבוכדנצר. מענה זו טוען, כירע, יחזקאל נגד צדקיהו, וממנו קבל בעל דה"ב ל"ו, יג. אבל פולץ מיחס אותה כלאחר יד לירמיהו, שאינו מזכירה כלל (עיי' ביאורו לירמיהו, ע' XIX, XXII). ולא עוד אלא שפולץ פוסל במענה זו את מלחמת-החירות כולה. ומאחר שכל העריצים והמשעבדים נהגו להטיל שבועה, יש לראות, לשיטת בעל-מוסר זה, כל מהפכה ומלחמת חירות כ"בלתי מוסרית".

יב. ירמיהו

ג. הרקע המדיני

התקופה, שבה חי ופעל ירמיהו, דומה בכמה בחינות לתקופה. שבה חי ישעיהו. בימי ישעיהו קמה מלכות-העולם האשורית. שלטונה של מלכות זו הגיע עד חופי ים התיכון. היא פרצה לתוך תחום-השפעה של מלכות מצרים העתיקה, והתנשאה להכניע גם את מלכות מצרים עצמה ולמשול בכפה. בשאיפת-התפשטות זו פגעה מלכות אשור גם במדינותיהם של שבטי ישראל. היא שמה קץ למדינת אפרים ועמדה להכניע גם את יהודה. בימי ירמיהו ירשה בבל הכשדית את מלכות אשור. גם המלכות הכשדית שאפה ליעשות מלכות-עולם. גם היא התנגשה עם מצרים. בשאיפת-התפשטותה פגעה במדינת יהודה, שנשארה לפליטה. היא שמה קץ למדינה זו. ישעיהו נבא רוב ימיו בימי מלכים, שהמסורת חושבת אותם ל„צדיקים“: עוזיהו, יותם, חזקיהו. וכן ירמיהו: הוא נבא בימי יאשיהו ובימי צדקיהו (שהמסורת, למרות מל"ב כ"ד, יט וגווייו של יחזקאל, חושבת אותו לצדיק. עיין איכה ד', כ; וכן בספרות התלמודית)¹. שתי התקופות היו תקופות התגברות עצומה של הרגש הדתי בישראל. האידיאה המונותאיסטית גלתה בשתי התקופות שאיפה למצוא לה בטויים חדשים, להגביר את שלטונה בחיי העם. שתי התקופות הן תקופות של יצירה מונותאיסטית מוגברת. בימי חזקיהו מתרקמת הרפורמה המשנה-תורתית, ובימי יאשיהו היא משתלטת על החיים הדתיים של האומה. אולם ישעיהו הוא נביא ישועה, וירמיהו הוא נביא חורבן וגלות. ישעיהו יעץ בימי סנחריב לא להכנע. ירמיהו דרש בימי נבוכדנצר כניעה גמורה. נבואת הפורענות של ירמיהו טבועה במטבע מיוחד: היא רבת זכות מאין כמותה, כמו שנראה להלן. גם נבואת החורבן, גם דרישת הכניעה, גם סגנון הזוועות הם פרובלמות אידיאולוגיות ופסיכולוגיות קשות ביותר.

ירמיהו התחיל להתנבא בשנת שלש-עשרה ליאשיהו (יר' א', ב; כ"ה, ג), היא שנת 625 לפני סה"נ². השנה היתה שנת מפנה בתולדות העולם.

¹ עיין למעלה, כרך ב', ע' 236, הערה; כרך ג', ע' 372, סוף הערה 2.

² לוי, Forschungen, ע' 57 ואילך, משער, שירמיהו התחיל להתנבא בשנת 617/16 לפני סה"נ, היינו בעשרים ושלש ליאשיהו. ביר' כ"ה, ג צ"ל: „סן שלש ועשרים

בשנת 626 מת אשור בני פל, המלך הגדול האחרון של אשור, ואחרי מותו התחילה מלכות אשור להתמוטט. בשנת 625 תפס נבופלאסר, מיסד המלכות הכשדית החדשה, את כסא המלוכה בבבל. בבל, שהיתה כפופה עד אז לאשור, פורקת את העול. זוהי ראשית התפוררות המלכות האשורית. באותו הזמן מתגבשת ומתחזקת מלכות מדי, שבראשה עומד מלך גבור — קיאכסרס. שתי הממלכות מתאחדות לשם מלחמה באויב המשותף — בעריץ האשורי. התמוטטות אשור גרמה להתפרצות גלים של ברברים מן הצפון (גומר, אשכנז, הם הסקיתים, מני ועוד), שהמלכות האשורית עכבה אותם במשך עשרות בשנים מלהשתער על ארצות התרבות. מחנות הברברים משתתפים במלחמת ארבע המעצמות הגדולות (אשור, בבל, מדי, מצרים). אם כי ערך מכריע אין להם. בשנת 616 פורצת המלחמה המכרעת. בשנת 612 נכבשת נינוה, והיא נהרסת עד היסוד ע"י המדיים והבבליים בעזרת צבא ברברי-צפוני. מלך אשור,

שנה ליאשיהו... זה שלש עשרה שנה". הכותרת א', ב לקוחה מכ"ה, ג. מעמו של לוי בקביעה זו הוא, שבשנת 617/16 מופיעים הסקיתים (הם, לדעתו, ה"אומן סנדה"), ורק באותה שנה מתחילה מלחמת ההכרעה בין אשור ובין בבל ומדי והסקיתים. בהופעת הסקיתים גלומות היו הרבה אפשרויות, והיא שזועזעה את העולם. ואלו בשנת 625 עדיין שרר שקט בעולם. דעה זו מקבל גם ברדסקה (Bardtke), ZAW, 1933, ע' 218 ואילך. אבל קביעה זו אינה נכונה. המלחמה המכרעת פוצה, אמנם, ב 616, אבל "שקט" לא היה גם קודם לכן. מיד אחרי מותו של אשור-בניפל מתחילה מלחמת-ירושה באשור. עלית נבופלאכר על כסא המלוכה בבבל בשנת 625 היחה היא נופה מרידה באשור. התפשטות שלמונו בארץ בבל כולה כרוכה במלחמות עם השלמון האשורי. באותו זמן עצמו מתגברת גם מדי ומתכוננת להחקפה. ההתמוטטות הורגשה בכל מקום. העובדה, שהרפורמה של יאשיהו הקיפה גם את ערי שומרון, מראה, שעוד לפני 616 פקע כחה של מלכות אשור. התמוטטות אשור ועלית בבל ומדי הן שזועזעו את העולם, והופעת האומן סנדה היתה רק מאורע-לואי. אין איפוא מעט לשנות את הרשימה המפורשת הקובעת את זמן ראשית נבואתו של ירמיהו בשלש עשרה ליאשיהו. — באותה שנה היה ירמיהו "נער" (יר' א', 1). אם נניח, שהיה אז כבן שמונה עשרה, הרי היה בשנת התורבן (587) כבן המשים והמש, והיה בו עוד כח לשאת את ענויי בית הכלא והירידה למצרים (נגד ברמסקה, ש.ב). ירמיהו, המדבר לא מעט על סבלו, אינו קובל אף פעם על מחלה, ערש-דוי, כשלון כה וכיו"ב. בין מומריי אין מומריי-חולים. (מ"י, יח; י"ז, יד הם מליצות כוללות). וגם בספורים המרובים עליו לא קצר כלום על מחלה. בעל נוף בריא כזה יכול היה בלי ספק לשאת מאסר לא אורך וגולה בגיל של המשים וחמש. — ברם, בס' ירמיה נשתמרו נבואות סלפני הרפורמה ומומן הרפורמה של יאשיהו, כמו שנראה להלן, וזה טאשר את הרשימה שבראש הספר. — על הסקיתים עיין עוד להלן, הערה 4.

סינשראש כון, נספה במלחמה זו. אולם המלכות האשורית מצאה לה מקלט במערב — בעיר חרן. בראשה עמד אשוראליט, הוא המלך האשורי האחרון. לעזרת האשורים באו המצרים, שנלחמו לצדם כבר בשנת 616. ב 609 עלה פרעה נכה (609—595) לעזרת אשוראבליט, שגורש בינתיים מחרן. נראה, שמקום רכוזם של צבאות אשור-מצרים היה עתה בכרכמיש על נהר פרת, מקום מעבר הנהר בדרך לחרן. המלחמה האחרונה נמשכה, כנראה, כמה שנים. נבופלאסר נזדקן וחלה והוכרח לשוב לבבל. את הנהלת המלחמה מסר בידי בנו יורש-העצר הצעיר נבוכדנצר. הקרב המכריע בין בבל ובין מצרים היה ליד כרכמיש בשנת 605. בקרב זה הכה נבוכדנצר את פרעה נכה והכריח אותו לשוב לארצו. נצחון זה הבטיח לבבל את השלטון בכל החלק המערבי של מלכות אשור. עד נחל מצרים, ובכלל זה גם ביהודה⁸. באותה שנה מת נבופלאסר, ונבוכדנצר

⁸ על ההנחה המקובלת הזאת, שהקרב המכריע ליד כרכמיש היה בשנת 605, יצאו עוררים. עיין: לוי, *Forschungen*, ע' 28 ואילך; בגרייך, *Chronologie*, ע' 141—145; כרמיקה, *ZAW*, 1835, ע' 230. הקרב ליד כרכמיש היה, לדעה המערערים, בשנת 609, היא השנה, שבה עלה פרעה נכה לעזרת אשור ושבח המית את יאשיהו והמליך את יהויקים (מל"ב כ"ג, כמ ואילך). הנימוקים הם: קרב בכרכמיש בשנת 605 אינו מתאים לכאורעות, שארעו בשנות שקיעת אשור, כפי שהם מתוארים בכרוניקה הבבליה, שפרסם גנד (עיין: גנד, *Nineveh*; לוי, *Forschungen*, ע' 68—70). ברומס (אצל פלביס, גנד אפיון I, 19), המספר, כנראה, על קרב בשנת 605, אינו קובע אותו בכרכמיש. בדה"ב ל"ה, כ נאמר, שבאותה שנה, שבה הרג נכה את יאשיהו, עלה „להלחם בכרכמיש". ההנחה, שהיה קרב בכרכמיש בשנת 605 נשענת רק על יר' מ"ב. אבל פסוק זה יש בו שני משפטים צדדיים („אשר היה... אשר הכה...") נפרדים, שרגילים לערבבם יחד, ובאמת מדובר כאן על נצחון נבוכדנצר על החיל המצרי, אשר היה (כלומר: חנה) בכרכמיש, אבל לא על נצחון בקרב, שהיה ליד כרכמיש. עיין הסכום אצל בגרייך, ע' 143. — אבל המענוח האלה אינן משכנעות. הכרוניקה הבבליה מסתיימת בשנת 609, ואין בה אימא שום עדות על המאורעות שלאחרי כן. רק זה ברור מתוכה, שהמלחמה עוד לא הוכרעה בשנת 609 ושהיה עוד קרב מכריע אחרי 609. השאלה, אם הקרב הזה היה ליד כרכמיש או במקום אחר, היא בלתי חשובה מן הסף. חשוב רק לקבוע, שסוריה וא"י היו עוד ברשותו של נכה עד 605. ואם כן, הדעת נוהגת, שמחנהו עמד עד אז בכרכמיש. ספורו של ברומס הוא כולל ובלתי מדויק, ואין ממנו שום ראיה. הידיעה בדה"ב ל"ה, כ היא נכונה: מכיון שצבא אשור כבר נהדף מתרן, שמשוה כרכמיש מקום רכז לצבא מצרים-אשור, ונכה עלה באמת „להלחם בכרכמיש". יש להניח, שכרכמיש היה מרכז להרבה קרבות באותן השנים. אבל אין בעל דה"ב מספר כלום על הקרב המכריע ועל מקומו. ואילו ההנחה עצמה, שנבוכדנצר הכה את נכה בשנה הרביעית ליהויקים, היא שנה 605, נשענת לא רק על הרשימה

עלה על כסא המלוכה (605—562). מצרים נהדפה. את נחלת אשור חלקו ביניהן בבל ומדי. בחלקה של מדי נפלה הארץ שממזרח לחדקל. בבל נעשתה מושלת-בכפה בארצות התרבות העתיקה.

שדוד-המצריות הזה היה לו ערך גורלי גם בחיי יהודה.

כשהתחילה בשנת 625 המהומה באשור, הורגשה רוחה גם בארץ יהודה. סרה היד הכבדה, ונולדה צפיה להירות. הנאמנים חשבו את השעבוד האשורי הארוך בימי מנשה לעונש והתכוונו להתחטאות ולטיהור חי העם מן האלילות. יאשיהו נתן להם ידו. לפי דה"ב ל"ד, ג התחילה פעולת הטיהור עוד בשנים עשרה שנה למלכות יאשיהו, זאת אומרת: בעצם שנת מותו של אשורבניפל. השלטון האשורי לא כפה על יהודה את האלילות, אבל עלול היה למנוע פעולה נמרצת לביעורה. עם התרופפות השלטון האשורי החלה הפעולה. ובשנת שמונה עשרה למלכות יאשיהו (ב 620 לפני סה"נ), כשנמצא „ספר התורה" בבית המקדש, נתבצעה הרפורמה המשנה-תורתית, והמלך הביא את העם בברית לקיים את דברי „ספר התורה" (מל"ב כ"ב—כ"ג). זה היה חמש שנים אחרי שהתחיל ירמיהו להתנבא. ירמיהו היה עד לברית הזאת והשתתף בה, כמו שנראה להלן.

שנות מלכותו של יאשיהו היו שנים של שלווה מדינית ביהודה, ומשנת 625

ביר' ט"ו, ב. מוכן מאליו, שפסוק אחד אפשר „לחקור" ולמרוט עד שטבטלים את עדותו הברורה. אבל בס' ירמיה יש סמכים לעדות זו. ביר' ל"ו, כפ מסופר, שבשנה החמישית ליהויקים (שם, ט) נבא ירמיה לאמר: „בא יבא מלך בבל". בשנת 604 לא הופיע איפוא עוד חיל בבל ביהודה: ירמיה אומר שם על בואו דברי חזון, שעדיין אינם מציאות. אבל אם הוברח נכה לארצו עוד בשנת 609, מפני מה לא השתלפו הבבלים על יהודה בכל אותן השנים? יותר מזה: שנת 605, השנה הרביעית ליהויקים והראשונה לנבוכדנצר, היא שנת משרב נבוכאד ירמיהו, כמו שאנו למדים מן המסופר ביר' ל"ו וכ"ה. רק באותה השנה הוא מתחיל לדבר בפירוש על האויב הבל. המלך הבבלי המשעבד הראשון הוא לו נבוכדנצר. את נבופלאסר אינו מזכיר. אבל אם הוכרעה מצרים עוד בשנת 609, בימי נבופלאסר, מפני מה חל המפנה רק ב-605? הרי כבר ב-609 ברור היה, שהשלטון בפניקיה ובארץ ישראל נפל בחלקה של בבל. מכאן יש ללמוד, שהקרב המכריע עם מצרים היה רק בשנת 605. דוקא הכרוניקה הבבלית היא המלמדת אותנו, שכל המלחמה הזאת הייתה מלחמה מפורסית של צבא-בריתות: מלחמה יענית וגורורה, רבת השהיות ואיחורים. נבופלאסר אינו מתכוון כלל להמשיך את המלחמה אחרי שנת 610. הוא סבור היה, כנראה, שעם כבוש חרן נסחיים פולמוס אשור. נראה, שלא רצה כלל לכבוש את הארץ שממערב לפרת. בשנת 609 הוברר, שמלכות אשור לא תקום עוד. אפשר, שנכה לא נסה כבר אחרי שנה זו לכבוש את חרן, אלא שמר בכרכמיש על מעבר פרת. בבל הסטה שנים אחדות, אם להמשיך בהתקפה, אם לאו. ורק שנת 605 הייתה שנת ההכרעה.

גברה התקוה לחירות. הרפורמה חזקה בלי ספק את התקוה הזאת. אמנם, באופן המדיני נראו עננים כבדים, אבל הסערה התחוללה במרחקים. הרעה, שבשנת 625 פרצו הסקיתים לארץ ישראל, קלוטה מן הדמיון⁴. עם התפקקות המחסום האשורי פרצו גדודים של ברברים צפוניים לארצות התרבות, והם גם השתתפו במלחמות המעצמות הגדולות. אבל ערכם היה רק ערך של צבא-עזר. ממלכה לא יסדו. וגם לא יכלו להתקיף בכח עצמם ערים מבוצרות. איש-חזון כירמיהו יכול היה לאיים בעמים אלה לעת יד. אבל סכנה ממשית לא היתה נשקפת מהם לממלכות באותה שעה. גורל העולם היה תלוי לא בהם אלא במאבק אשור—בבל—מדי—מצרים. יש להניח, שידועי העתים ביהודה הבינו, שהמצב המדיני של אז אינו אלא מצב של שעת מעבר. בלי ספק היתה מפלגה, שבקשה להמשיך את הפוליטיקה של תקופת חזקיהו: להשען על מצרים, אויבתו של אשור. אבל בודאי זכרו גם את ימי מראדך בלאדן ואת הידידות הבבלית וקו, שנצחונה של בבל יביא חירות. המבוכה גברה כשנודע, שמצרים נלחמת יחד עם אשור בבבל ומדי. כשעלה פרעה נכה בשנת 609 לעזרת אשור, יצא יאשיהו לקראתו ורצה לחסום את הדרך לפניו במגידו (מל"ב כ"ג, כט). טעם פעולתו של יאשיהו לא נתבאר. אבל בבחינה אובייקטיבית הרי היתה זו פעולת-השהיה לטובת בבל-מדי. נראה איפוא, שיאשיהו נטה לצד המפלגה הבבלית. אלא שהפעולה לא נעשתה בכחות מספיקים. יאשיהו יצא לקרב זה בלי ספק מתוך בטחון תמים בעזרת אלהים למשיחו הנאמן. יאשיהו נפל במגידו, והצבא המצרי עבר לדרכו. המנצחים לא זכרו אחר-כך ליהודה את הפעולה הנועזה הזאת ולא ראו אותה כבעלת-ברית. העם המליך את יהואחז (הוא שלום), בן יאשיהו, תחת אביו. אבל הוא מלך רק שלשה חדשים. נכה לא הכיר

⁴ הספור על עליית הסקיתים ועל „ממשלתם” באסיה שאוב מהרודוט I, 103—106. הרודוט מספר, שהסקיתים תקפו את המדים בשעה שקיבסו צר על ניגוה. הסקיתים נצחו במלחמה, ומאז משלו באסיה עשרים ושמונה שנים. הם הגיעו עד מצרים, ופססמיק הגיע לשוב. בשוכם שדרו אחדים מהם את מקדש אפרודיטה באסקלון, והאלה הענישה אותם על זה. כבר הראה וילקה (Wilke), ס' היובל לקיפל, ע' 222 ואילך, שהספור הזה הוא אנדה אֶתִּיולוֹגִית ולא מסורת היסטורית. אין שום סיוע ממקום אחר לכך, שהסקיתים הגיעו עד גבול מצרים. מובן מאליו, שהם לא משלו ב„אסיה” כלל וכלל. בד', א פורש הרודוט, שהסקיתים משלו „באסיה העליונה”, זאת אומרת: בצפון אסיה הקטנה. בזה יש משהו שבגדר האפשרי. הם תקעו את טחנם בצפון אסיה הקטנה, ואח"כ שוטטו במקומות שונים והשתתפו בפולמוס אשור. יתכן, שנגדו משוטט אף הגיע פעם דרומה. צגניה אינו רומז עליהם כלל. וגם ירמיהו בנבואותיו על העם מצפון אינו מתכוון ביוחד להם (עיין להלן). פחד הסקיתים נפל רק על החוקרים, שטימות אייכ הורן החחילו „רואים” סקיתים בכל פנה.

בו והגלה אותו למצרים. תחתיו המליך את יהויקים (608—598). עד 605 היה יהויקים, כנראה, נאמן למצרים. אבל כשבא הקץ על שלטון מצרים בסוריה וארץ ישראל, נתעוררה שוב התקוה לחירות. נבוכדנצר שב לבבל לעלות על כסא אביו. בשנת 604 (השנה החמישית ליהויקים) עוד לא השתלט על יהודה (יר' ל"ו, ט, כט). מתי נכנע יהויקים לנבוכדנצר, אין אנו יודעים. במל"ב כ"ד, א מסופר: „בימיו עלה נבוכדנצר, מלך בבל, והיה לו יהויקים עבד שלש שנים, וישב וימרד בו". לפי דבריו של פלביוס (קדמוניות י, ב), מרד יהויקים, מפני שבטח במצרים, שהתכוונה אז למלחמה עם נבוכדנצר. אבל זהו, כנראה, מדרש משלו. מס' ירמיה יש ללמוד, שרק בימי צדקיהו נתעוררה שוב התקוה לעזרה ממצרים. המניעים למרד היו ודאי השאיפה לחירות והבטחון הדתי. האמינו, שירושלים לא תפול בידי האויב ושבית-המקדש, בית-הבחירה האחד של ה', הוא ערובה לעזרת ה'. ליהודה לא היו בעלי-ברית בימים ההם. העמים השכנים נכנעו. נבוכדנצר שלח גדודי-ענשים ליהודה: כשדים, ארמים, מואבים, עמונים (מל"ב כ"ד, ב). אבל גדודים אלה לא היה בהם כדי לשים מצור על עיר בצורה כירושלים. בינתים מת יהויקים, ובנו יהויכין (כניהו) מלך תחתיו. אבל הוא מלך רק שלשה חדשים. צבא-מצור כשדי הגיע אז לירושלים, ויהויכין הוכרח לפתוח את שערי העיר. נבוכדנצר בוז את המקדש והגלה את יהויכין ואת שריו וגבוריו ואת „החרש והמסגר". זוהי גלות ירושלים הראשונה — גלות יהויכין (597). תחת יהויכין המליך נבוכדנצר את צדקיהו, בנו השלישי של יאשיהו (597—587). עשר השנים האחרונות של מלכות יהודה הן שנים קדחתניות. מותו של יאשיהו הכה את העם בתמונה. מפני מה נפל מלך צדיק זה, שטהר את המקדש והביא את העם בברית לשמור את התורה? אפילו ירמיהו אינו מבאר מאורע זה. רק בעקיפין נרמז הביאור: חטאות מנשה גרמו. עתה נתכה על ראש האומה מכה חדשה: ירושלים נכבשה, ומקדשה חולל בידי אויב אלילי. הנאמנים הם שנסערו ביותר. כבוש ירושלים וגלות יהויכין נחשבו לשיא עונש-האלהים. הישועה בוא תבוא עתה. הגולים חשבו את גלותם לעונש זמני. ההתעוררות הדתית הקימה נביאים מביניהם בגולה. נבאו, שעוד מעט ישובו לארץ הקודש. לפי שעה לא בנו בתים ולא לקחו נשים (יר' כ"ט, ה ואילך). לישועה קרובה נבאו גם נביאים בארץ יהודה. צדקיהו הולך בעקבות חזקיהו. הוא מנסה לכוון ברית-עמים נגד בבל וכן להשען על מצרים. נראה, שבימי פסמטיך השני (594—588) נתעוררה שוב הצפייה לעזרת מצרים. בשנת 594 צירי אדום, מואב, עמון, צור וצידון מתכנסים בירושלים ומטכסים עצה למרוד בבבל (יר' כ"ו). המרד לא יצא לפועל. צדקיהו שולח משלחת לבבל להצטרף (שם נ"א, נט). פרעה חפרע (588—569) היה פעיל יותר בתכונה למרד. בימיו גברה מפלגת-המרד ביהודה.

צדקיהו מורד בבבל בשנה התשיעית למלכו. אבל ירושלים מורדת לבדה, ואין לה כעלי ברית. „כל רעיה בגדו בה, היו לה לאיבים” (איכה א', ב, ז). לשוא בקשה עזרה (שם, יט). בעלי בריתה משנת 594 הצטרפו לצבא האויב (שם ד', כא—כב; עוב' י—יד). מצרים היתה גם הפעם משענת קנה רצוף (יר' ל"ו, ה, יא). צדקיהו והשרים מצפים, שה' יעשה אתם, „ככל נפלאותיו” ויציל אותם (שם כ"א, א—ב). אבל ירמיהו נבא בשם ה' רעות ודורש להכנע. במלחמת הגבורה הנואשה מכריע הרעב. בשנת 587 צבא המצור לוכד את העיר. צדקיהו נסה לברוח. אבל הוא נתפס בערבות יריחו והעלה רבלתה אל המלך. את בניו שחטו לעיניו, ואת עיניו עורו, ובנחושתים הובא בבבלה. כעבור חודש (בחודש החמישי) בא נבזראדן לירושלים, שרף את בית המקדש, הרס את חומת ירושלים והגלה את נכבדיה. על הנשארים בארץ הפקיד המלך את גדליהו בן אחיקם, שישב במצפה כנציב הכשדים. אבל גדליה נהרג באותה השנה בחודש השביעי, ושארית העם ברחו מצרימה מפחד הכשדים (יר' מ'—מ"ג). כך הגלתה יהודה גלות שלמה.

2. מתולדות חייו של ירמיהו

בתקופה סוערה ורבת תמורות זו התנבא ירמיהו על ישראל ועל העמים. על קורותיו יש לנו ידיעות יותר מאשר על כל נביא אחר. ירמיהו התחיל להתנבא בערך בזמן אחד עם צפניה. הוא הוכיח את העם על אלילות לפני הרפורמה של יאשיהו. הוא הזהיר את העם על קיום ברית-יאשיהו בימי הרפורמה. אבל הרפורמה לא ספקה אותו. הוא נבא פורענות כל הימים: בימי יאשיהו, בימי יהויקים, בימי צדקיהו, לפני ירידת שארית העם מצרימה ואחרי שירדו מצרימה. מראשית פעולתו הנבואית הוא משניא את עצמו על כל סביביו. יחיד הוא בזה בין הנביאים. יותר מכל הנביאים הוא „איש ריב ואיש מדון לכל הארץ”. אויביו מקללים אותו, והוא מקלל את אויביו. הוא הנביא היחידי המקלל אויבים אישיים. קרוביו, הכהנים בני ענתות, מתנכלים לו להמתיו. בשנת 612 בא הקץ על מלכות אשור. נחום מביע את רגש השמחה של ישראל והעולם על מפלת העריץ האיום ונבא לישראל גאולה וקץ הענויים. ירמיהו אינו שמח: בס' ירמיהו אין הבעת שמחה למפלת אשור. בשנת 609 פרעה נכה מגלה את יהואחז-שלום למצרים. ירמיהו נבא לו, שימות במצרים ולא יראה עוד את מולדתו (יר' כ"ג, י—יב). יש עי הו שם את ילדיו „אותות” בישראל. ירמיהו שם את ערי רתו לאות. הוא מצטווה, שלא יקח אשה ושל לא יהיו לו ילדים: „אות” היא, שהילדים „בארץ הזאת” ימותו ויהיו „לדמן על פני האדמה” וגר' (ט"ו, א—ד). אלהים אוסר עליו לספור ולנחם אבלים, לשבת עם „העם הזה” בבית

משתה (שם, ה—ח). הופעת הכשדים ממלאה חרדה ותמהון את חבֿקוק. ירמיהו אינו תמה ואינו חרד. הכשדים הם לו שליחי זעם אלהים, ותפקידם להשחית גוים במצות אלהים.

בימי יאשיהו ירמיהו הוא חוזה קרתני בלתי נודע. יאשיהו שולח לדרוש בחולדה הנביאה ולא בירמיהו (מל"ב כ"ב, יב—כ). אין שום זכר לדבר, שיאשיהו פנה פעם אליו או שירמיהו נשלח פעם אל יאשיהו. ירמיהו שנוא על חוג מכיריו וקרוביו. שוטמים אותו ומתנכלים לו אנשים פרטיים. בימים ההם הוא סובל ביחוד מן הלעג והבוז. רק בימי יהויקים וביחוד בימי צדקיהו הוא נעשה נביא לאומי, שהשרים והמלך פוקדים אותו. אין לועגים לו עוד. הוא נעשה נביא ידוע־שם, יש לו ידידים ומגינים בין השרים והכהנים, ובימי צדקיהו הוא נעשה כמעט נביאו של המלך. החל מן השנה הרביעית ליהויקים (ובודאי זמן־מה קודם לכן) נלוה אליו ברוך בן נריה, ממשפחת שרים נכבדה (יר' נ"א, נט), כנראה — מסופרי המלך, ונעשה סופרו וידידו הנאמן כל הימים. בתקופה זו ירמיהו נרדף מומן לומן, אבל לא בצחוק ולעג, אלא כ"אויב העם", ורודפיו הם עתה לא קרובים ומכירים, אלא השרים והמלך. בראשית ימי יהויקים היו חייו זמן מה בסכנה. בימי צדקיהו הוא עולה לגדולה, והוא נבא חורבן ופורענות באין מפריע. רק בימי המצור הוא נרדף שוב. בימי יהויקים השרים עומדים לימינו, בימי המצור המלך מציל אותו.

בפעם הראשונה נרדף ירמיהו על־ידי השלטון בראשית ימי יהויקים. אחרי נבואת־הפורענות האיומה, שנבא בתופת ושחזר עליה בחצר בית ה', פשהור הכהן, נגיד המקדש, מכה אותו ונותן אותו „על המהפכת" (יר' י"ט, יד—כ; ג). אחרי נבואת־חורבן אחרת בחצר המקדש הכהנים, הנביאים והעם תופשים אותו ורוצים לשפוט אותו משפט מות. אבל השרים וחלק מן העם מגינים עליו, וביחוד היתה אתו יד אחיקם בן שפן, והוא לא הומת (כ"ו).

בשנה הרביעית ליהויקים הוא אוסף את נבואות הפורענות וכותב אותן על ספר (ל"ו, א ואילך). מפני מה הוא אוסף את נבואותיו בספר אחד דוקא בשנה זו, בשנת עשרים ושלוש לפעולתו הנבואית? מפני שאותה השנה (605) היתה שנה גורלית בכלל ושנת מפנה גם בחייו של ירמיהו. זוהי השנה הראשונה למלכות נבוכדנצר. בעליית נבוכדנצר מצא ירמיהו את הפתרון לכל נבואות הפורענות שלו. על הנבואות הישנות הוא הוסיף נבואה חדשה על מלך בבל. כך רצה להגיש לעם בספר אחד את החידה עם הפתרון. הוא קוה, שזה ישפיע השפעה מיוחדת על העם. את מגילת־הנבואות הזאת אין הוא יכול לקרוא בעצמו בבית ה', כי הוא „עצור" (ל"ו, ה), כנראה — לא טהור, ואסור לו לבוא אל המקדש. שאסור היה לו לבוא אל המקדש מטעם השלטון, כדעת קצת מן המבארים, אין שום זכר

ורמזו בסי' ירמיה⁵. גם מהמשך הספור נראה, שלא היה איסור כזה. יהוים, שכבר המית לפני כן את אוריהו הנביא על נבואת חורבן (כ"ו, כג), לא שם עדיין לבו לפעולת ירמיהו. ברוך הסופר, שכתב את המגילה מפי ירמיהו, נשלח לבית המקדש לקראה באזני העם. ולא זה בלבד, שאין איש רואה את הדבר בעין רעה, אלא להפך: מקשיבים לדברי המגילה ביראת-כבוד. ירמיהו נאם בחצר כאחד מהמון הנביאים. ואילו לברוך נתן עתה מקום בלשכת אחד משרי המלך, גמריהו בן שפן, אחי אחיקם, מגנו של ירמיהו, ושם הוא קורא את המגילה באזני העם. נבואת העתיד, שהיתה כתובה במגילה, היתה חדשה ומרעישת: בפעם הראשונה הודיע ירמיהו, שמלך בבל יכבוש את העיר ואת הארץ. הדבר נודע לשרים בבית המלך. השרים מבקשים את ברוך לקרוא את המגילה באזניהם. וכשמעם — „פחדו איש אל רעהו“. הם רוצים להביא את הדברים לפני המלך. הם יודעים את הלך-רוחו ומיעצים לברוך ולירמיהו להסתר. יהוים אינו יודע עוד את ירמיהו, והוא רוצה לשמוע את המגילה. אבל כשהוא שומע את הכתוב בה, הוא שורף אותה. השרים מבקשים ממנו, שלא ישרוף; ביניהם — אותו אלנתן בן עכבור עצמו, שהביא את אוריהו ממצרים להמיתו (כ"ו, כב). יהוים אינו שומע להם. הוא מצוה לאסור את ברוך ואת ירמיהו. אבל הם לא נמצאו (ל"ו, א—כ). אולם הסכנה חלפה עוד מעט. כשנבוכדנצר בא באמת, לא העז עוד יהוים לנגוע בירמיהו. ואמנם, עוד בימי יהוים ירמיהו מופיע שוב ופועל בפומבי בבית המקדש, והכהנים נותנים לו ידם ומוסרים מלשכות המקדש לרשותו (ל"ה).

ירמיהו עולה לגדולה ביחוד בימי צדקיהו. צדקיהו דורש בו, בעצמו או בידי שריו. הוא מכיר בו כנביא ה', יחסו אליו הוא כיחס חזקיהו אל ישעיהו: הוא חושב אותו לנביא ה', ובכל זאת אינו יכול לכוון את הפוליטיקה לפי עצתו, בשנה הרביעית לצדקיהו ירמיהו מצטווה לשלוח „מוסרות“ למלכי אדום, מואב, עמון, צור וצידון בידי הצירים, שבאו לירושלים, כדי להכין מרד משותף בבבל

⁵ הביאור של הקדמונים ל„עצור“ (ל"ו, ה) — „אסור בבית הכלא“ ודאי שאינו נכון. אילו היה ירמיהו בבית הכלא, לא היה יכול להסתיר יחד עם ברוך (יר' ל"ו, יט), ויהוים לא היה צריך לצוות רק אז „לקהח“ אותו (שם, כו). לביאור הטובא בפנים השווה ש"א כ"א, ו, ח; נח' ו', י. הקושי שביאור זה, הוא שלפי הנוסח שבידנו ירמיהו „עצור“ בשנה הרביעית ליהוים, ומשום כך אינו יכול לבוא למקדש בשנה החמישית (ל"ו, ה, ט) ואין זה מתקבל על הדעה, שלא היה סתור כל אותו הזמן. אולם כבר הכיר גולן, ביאורו למקדש זה, שיש כאן עירוב-פסוקים: פסוק מ מקוטף לפני פסוק ה. ולפי זה צ"ל בפסוק ו: „ביום הצום“. — לדעה, שעל ירמיהו נאסרה הכניסה למקדש, עיין להלן, הערה 43.

(כ"ז). הוא מודיע לצירים, שאליהם הוא מביא את המוסרות, בשם אלהים, שעל כל המלכים לעבוד את מלך בבל. הרושם, שעשה הדבר על הצירים, אנשים מזרחיים של אותו הזמן, היה בודאי לא קטן. נביא־המלך מודיע גזרה כזו בגלוי בעיר, שנבחרה להיות מרכז המרד! אין ספק, שמעשה זה היה מן הגורמים, שגרמו לכך, שלירושלים לא היו בעלי־ברית בשנים המכריעות. לירמיהו נתנה רשות בימים ההם להשתמש במשלחות רשמיות של המלך לבבל (כ"ט, א—ג; נ"א, גט—טד). שמעיה הנחלמי דורש במכתבו מצפניה, כהן־המשנה, שיתן את ירמיהו „אל המהפכת ואל הצינקה". אבל צפניה הוא מידידי ירמיהו וקורא באזניו את המכתב (כ"ט, כד—לב). בימי המצור צדקיהו שולח אליו (כחוקיהו אל ישעיהו בשעתו) את שריו (וביניהם את צפניה הכהן) ומבקש ממנו, שיתפלל בעד העיר (כ"א, א—ב; ל"ז, ג). ירמיהו מודיע גזרת חורבן ומות. הוא נבא רעות באזני השליחים ובאזני המלך עצמו. יחס השרים אליו נשתנה רק בשעה שהתחיל להטיף לאנשי המלחמה ולכל העם, שיפלו אל הכשדים. הוא עצמו נתפש בשער בנימין ונחשד, שהוא נופל אל הכשדים. השרים הכוהו ונתנו אותו בבית הכלא. צדקיהו דורש בו בסתר, מוציא אותו מבית הכלא, מפקיד אותו בחצר המטרה ונותן לו ככר לחם ליום (ל"ז, יא—כא). אבל גם בחצר המטרה הוא מוסיף להטיף לנפילה אל הכשדים. השרים דורשים, שיומת כאויב העם. צדקיהו נאלץ לותר. את ירמיהו משליכים לבור. אבל המלך מצוה אחר־כך להעלותו מן הבור. הוא דורש בו שוב בסתר, וירמיהו נבא לו, שאם לא יכנע, תשרף העיר, והוא יתפש ביד מלך בבל. המלך והנביא נדברו, ששיחה זו תשאר סוד כמוס מן השרים (ל"ח). הכשדים, שנודע להם, שירמיהו התנגד למרד, שחררוהו מן הכלא ומן השבי ונתנוהו בידי גדליה בן אחיקם. ירמיהו מקבל מידי רב הטבחים „ארחה ומשאת" (מ', ה). כשנהרג גדליהו, העם דורש על ידו באלהים מה לעשות. ירמיהו עונה להם בשם אלהים, שעליהם להשאיר בארץ ושאלהים יציל אותם מידי הכשדים. העם אינו שומע לו ויורד מצרימה. ירמיהו וברוך יורדים עמהם. הנבואה האחרונה שלו היא נבואת כליון ליהודי מצרים על שהם מקטרים לאלהים אחרים (מ"א—מ"ד). מה היה בסופו, אין אנו יודעים.⁶

⁶ אנדה נוצרית מספרת, שירמיהו נסקל בידי העם במצרים (Epiphanius, De vitis prophetarum). אנדה זו מוסר גם אבן יחיא בשלשלת הקבלה. אבל סכיון שאין זכר לדבר בספרות היהודית הקדומה, אין ספק, שמסור האנדה נוצרי. הנוצרים ספרו גם על הריגת יחזקאל. ספורים אלה מקורם בשאיפה לתרבות דוגמאות להריגת ישו. גם חוקרים נוצרים בוטנו גוטים להאמין בספורים מעין אלה. וז'לין אף הוסיף משלו מעשית על הריגת משה. ולא עוד אלא שיש להנחית, שחיאור דמותו של ירמיהו כאחד

3. הרכב הספר

את התהוות ס' ירמיה מבאר המדע המקראי כדרך שהוא מבאר את התהוות שאר ספרי הנביאים. מתוך גרעין עתיק ומהימן נתהווה הספר במשך דורות על-ידי עובדים, הוספות, הרחבות, הסברים בשולי הגליון וכיצא בזה. במגילות העתיקות עלו בכל דור שנויים, שנבעו מתוך השאיפה להתאים את הנבואות למציאות ההיסטורית ולהגיון לב הדורות המאוחרים. בעמל רב ובחריפות רבה משתדלים החוקרים לקלוף את הספחים ולגלות את הדברים עצמם של הנביא. הקילוף תלוי בהנחה המוקדמת על טיבו ודעותיו של הנביא, וההנחה המוקדמת כאילו מתאשרת על ידי הקילוף. כך מסתובב המדע במעגל כל הימים.

ס', "מעוני העולם", כפובל ונדרף ומיוסר ומעונה וכו', שהוא כל כך רווח אצלנו, נתחזה מתוך סונמטיה נוצרית. נ' צ' סבור, שאח איכה נ' חבר ירמיהו על עצמו (Geschichte), כך ב', חלק א', ע' 395, 403). אחרים סבורים, שבשיר זה משחק נורלו של ירמיהו (בודר, Literatur, ע' 244; רודולף, ביאורו לאיכה, ע' 38 ואילך, 46). אבל באמת אין שם כמעט משפט אחד, שיחאים לקורותיו האמיתיות של ירמיהו. ירמיהו הוא בלי ספק דמות מרגית. אבל המרגית שלו היא פנימית, פרי המלחמה הנפשית הקשה בין הרגשותו הלאומית ובין תעודתו הנבואית. הוא גם סבל מידי בני דורו. בני ענתות לענו לו וגם התנכלו לו. העם בקש להמיתו אחרי נאומו על חורבן המקדש. לילה אחד היה נתון על המהפכת. שתי פעמים הוכה. יהויקים בקש להמיתו. חרשים אחדים ישב במאסר קשה בבית יהונתן הסופר. הוא היה כלוא בחצר הממרה. שעות אחדות היה שקוע בבור מיט. אבל סוף סוף הרי מהפכן סן השורה בזמנו, שנפל בידי המשמרה וישב בכית הכלא וגדון לנלות או לעבודת פרך, סבל הרבה יותר ממה שסבל ירמיהו. כל שכן שאין סבלו גדול לעומת סבלם של קרבנות יומיום של המשמרה הפוליטית או הדתית בימי קדם ובימי הביניים. וירמיהו הרי נבא במשך שנים רבות נבואות נוראות למקדש, לעיר, לעם, למלך. הוא פנע בקדוש לעם, לפי תפיסתו, ונבא "קבורת תמור" למלך. הוא דבר בעצם שעה הקצור על לב אנשי הצבא לברוח אל האויב. ובכל זאת גם בימי יהויקים וגם בימי צדקיהו נחנה לו החירות להענבא, ורק לזמן קצר הוא נכלא. האומה הכירה בו אחרי התורבן כנביא אמת. אבל בני דורו לא יכלו לעמוד על מיבו. ולפי אמת מדה רגילת סבלו מידי בני עמו הוא כאין לעומת כל מעולותיו וזאת. קדמונינו לא תיארו אותו כלל וכלל כאחד ס', "מעוני העולם". אח איכה נ' הם סבארים ביאור אלגורי על כנסת ישראל (מדרש איכה רבתי). וגם כמה וכמה מסומוריו האישיים של ירמיהו הם חומסים כתלונות על גורל האומה (עיין ילקוט, ירמיה, רע"ט, ר"פ, רצ"ג, ש', ש"א). יגונו וצערו לא נגרמו ע"י הדיפות אלא ע"י החורבן, שארע בימיו (עיין פסיקתא רבתי,

אולם באמת מלמד אותנו ס' ירמיה ביחוד, שכל השיטה הזאת מוטעה היא מעצם יסודה. כי הקרע בין הנבואות שבספר זה ובין המציאות ההיסטורית הוא מופלא ביותר. בשני פרקים בחיי הנביא „נתישנו” הנבואות, שנבא קודם לכן. יש זכר למבוכתו של הנביא עצמו. בשני הפרקים הוא מתחיל טובע את נבואותיו במטבע חדש. אבל הנבואות ש„נתישנו” לא עובדו ולא תוקנו, אלא נמסרו לנו בהותין הראשונית, המיושנת. תופעה זו בלבד מבטלת בטול גמור ומוחלט את הדעה, שחומר הנבואות נמצא במצב שוטף ומשתנה במשך דורות. אדרבה, אין ספק, שנתגבש באותיותיו כבר בחיי הנביאים עצמם.

הגוי מצפון ובבל הדרומית

בשנה הרביעית ליהויקים, היא השנה הראשונה לנבוכדנצר (605), ירמיהו מצטוו לכתוב על ספר את כל נבואותיו על ישראל ועל יהודה ועל הגויים, שהתנבא „מימי יאשיהו ועד היום הזה” (יר' ל"ו, א—ב). תמציתן ועקצן של הנבואות האלה הנה: „בא יבא מלך בבל והשחית את הארץ הזאת” וגו' (שם, כט). וכן נאמר באותה הנבואה החדשה מאותה השנה, ששמש הסבר למגילה (כ"ה, א—יא, יג), שנבוכדנצר יבוא ויחריב את יהודה ואת ארצות כל הגויים סביב (ט—יא). אולם רק לשוא נחפש נבואה על בוא מלך בבל בספר הנבואות היסודי, היינו: בא'—י"ט. אף השם בבל לא נזכר כאן. בנבואות אלה ירמיהו מבשר, שגוי יעלה על הארץ „מארץ צפון”, „מירכתי הארץ”, ויעשה אותה לחרבה ולשמה. בא' טו הוא מבאר, שהכוונה לא לעם אחד אלא „למשפחות ממלכות צפונה”; מלכי הצפון יבואו ונתנו איש כסאו בשערי ירושלים. עיין ד', ו, טו; ה', טו—יט; ו', א—ו, כב—כו; ח', טז; י', כב; י"ג, כ. מי הוא הגוי הצפוני ההוא? בזה הדעות חלוקות. יש אומרים, שהכוונה לסקיתים, ויש אומרים, שהכוונה למדי וכו'. ויש אומרים, שאין מקום לשאלה כזו, מאחר שהנביא לא קבע קבע בחזונו. ואמנם, כן הוא. אבל דבר אחד ברור, שהגוי הזה הוא לא בבל. כי ירמיהו לא נבא אז, שהגוי יבוא לארץ ישראל מצד צפון, אלא שיבוא גוי מארץ צפון.

פיסקא „דברי ירמיהו” ו„שמעו דבר ה'”. ולא עוד אלא שעל מעשה בור הטיט אף הוסיפו נעימה של בדיחות ואמרו, שירמיה בקש, שיעלוהו בסולם, והקב"ה אמר לו: מה וקנתך... בחבל, אף אתה בחבל (ילקום, ירמיה, שכ"ו). כלומר: כשם שזקנתו, רחב הזונה, הורידה את הסרגלים בחבל, כך עליו להשמש בחבל. כי לפי מדרשם היה ירמיהו סבני בניה של רחב. ולפי דרשחו של ר' שמואל בר נחמני, הסנור הנדול, היו קטרוניו של ירמיהו לשכים בעיני ישראל ולצנינים בצדיהם, משום שמוצאו היה כנעני, ונתקיים בו מקרא שכתוב בבמ' ל"ג, נה (פסיקתא דרב כהנא, פיסקא „דברי ירמיהו”).

„מירכתי ארץ“. גויי הצפון הם גומר, מני, אשכנז, אררט, מדי וכו', ואילו ארץ בבל היא בדרומה של אסיה, סמוכה לים הדרומי, וחלקה הדרומי נקרא בספרות הבבלית „ארץ הים“. מקומה לא מצפון לארץ ישראל אלא ממזרח לה. בבל היא „גוי מדרום“ ולא „גוי מצפון“. בנ"א—ג"א העם הצפוני עתיד להחריב את בבל עצמה (נ, ג, ט, מא; נ"א, מח). אותה הנבואה גופה על העם מארץ צפון, שיבוא להלחם בציון (ר, כב—כג). אנו מוצאים כמעט מלה במלה בפרק על בבל (נ, מא—מב). בכ"ה, כו נמנו מלכי הצפון ומלך ששך—בבל זה אחרי זה. הופעתה של בבל, מלכות הדרום, ככובשת עולם במקום הגוי מצפון היתה איפוא בלי ספק זמן־מה כמין חידה לירמיהו עצמו. אף אחרי 612, אחרי שכבר נתברר, שבבל היא יורשת החלק המערבי של מלכות אשור, עדיין אין הוא מתנבא נבואות „בבליות“. רק בשנה הראשונה לנבוכדנצר בבל ומלכה באים במקום הגוי מצפון ומלכי הצפון. ירמיהו עצמו פתר איפוא את הגוי מצפון בבבל — על דרך המדרש. בכל הנבואות מאותה שנה ואילך הוא מתנבא על בבל. ובכל זאת לא חדר הפתרון הזה לתוך נבואות יוהאן: בנבואות האלה לא נזכרה בבל כלל, אף-על-פי שנאספו ונרשמו כבר בתקופה ה„בבלית“. לזה יש רק הסבר אחד: הן היו מגובשות וקבועות באותיותיהן כבר קודם לכן. מאלפים ביותר המקומות המעטים, שבהם נכרת מבוכת המעבר מתקופה לתקופה ושבהם יש ערבוב התחומים.

בנבואה הבבלית הראשונה, כ"ה, ג—א"א, יג, ירמיהו עדיין כאילו מהסס, ולפיכך הוא אומר: „הנני שלח ולקחתי את כל משפחות צפון... ואל (צ"ל ואת) נבוכדראצר מלך בבל עבדי וגו'. כאן משפחות צפון ובבל עדיין באות זו ליד זו! אבל הנבואות שלאחר כך הן בבליות בלבד.

7 השבעים השמימו (או לא מצאו בטופס המקוצר, שמסנו תרגמו) את המלים „ואל נבוכדראצר מלך בבל עבדי“, כמו שהשמימו כמה וכמה דברים מופלאים בספר זה. אולם אפייני הוא, שגרף, קינן, גיבורכט, שמידט ופולץ ועוד מסכימים לכך ומוחקים מלים אלה. אבל השבעים הרי השמימו את הזכרת מלך בבל בכל הפרק הזה. ואילו מל"י, כט ברור, שבטגילת ברוך נזכר מלך בבל בפירושו. והיכן נזכר, אם לא בכ"ה, ג—א"א? שלפני השבעים לא היה נוסח ראשוני אחר, אלא שהם שנו את נוסח המסורה (או תרגמו מנוסח מקוצר), ברור מזה, שבתרגומם לא נזכר מלך בבל גם בפסוקים יא—יב, שבהם נזכרו „שבעים שנה“. לפי תרגומם „הגוי ההוא“ בפסוק יב הוא המשיך ל„משפחת צפון“ (לפי גירסתם). אולם בשום נבואה על הגוי מצפון לא נזכרו „שבעים שנה“. זהו מומיב „בבלי“ מובהק. זכר למעשה ההשמטה נשאר בנוסח הנכון, שנשמר בשבעים לפסוק יב: „ושמחי אקם" במקום „אחו" של המסורה. ועיין להלן, הערה 8.

בבל נזכרת בס' ירמיה בפעם הראשונה בכ', ד-ו. כ', א-ו היא המסגרת הספורית של י"ט. הנבואה הזאת היא מלפני 605, בודאי — מזמן קרוב לאותה השנה, והנה בנבואה עצמה אין שום זכר לבל. אבל בחלק הספורי הובלעו דברים על בבל. זה מתאים לכלל הגדול, שהחומר הספורי שבספרי הנבואה, שנרשם או עובד בידי ירשי הנביאים, היה פחות מגובש מן החומר הנבואי עצמו.

ערכוב תחומים יש גם במ"ו, א-כו. מ"ו, ג-יב היא נבואה על מלחמת כרכמיש בשנת 605. יש בנבואה זו מוטיב צפוני: צבא פרעה ינוצח, בארץ צפון, אל נהר פרת" (ו, י). צפוני הוא איפוא כאן רק מקום הקרב. ואילו הנבואה בפסוקים יד-כו היא קדומה יותר. כאן מדובר על חורבן ארץ מצרים בידי „עם צפון" (כ, כד). אבל היא נתבארה כנבואה על נבוכדנצר, ומפני זה נזכר שמו בכותרת (יג) ובפסוק האחרון (כו). במ"ג, ח-יג; מ"ד, ל כבר אין מוטיב צפוני כלל.

משחית גוים. מלכות-עולם חדשה

מפנה שני חל בנבואת ירמיהו באותה השנה (אין אנו יודעים בדיוק איווהי), שבה עלה נבוכדנצר על יהודה, ויהויקים נכנע לו. יש לשים לב לכך, שאת הגוי הצפוני אין ירמיהו מדמה לו בתקופתו הראשונה כיוורש אשור וכמיסד מלכות חדשה. עמי הצפון הם עמים ברבריים. הם יעלו על הארץ להרוג ולשדוד ויעשוה לחרבה ולשמה. חורבן כזה נבא ירמיהו גם לגויים. והנה מאלף הדבר, שבנבואה הבבלית הראשונה הוא מיחס גם לבבל את התפקיד של עמי הצפון הברבריים. אלהים יביא את עמי הצפון ואת מלך בבל על יהודה, ועל כל הגויים האלה סביב" להחריםם ולשימם לחרבות עולם, לשמה ולשרקה וגר' (כ"ה, ט-יא). וכן בל"ו, כט (שנת 604): מלך בבל יבוא והשחית את הארץ, והשבית ממנה אדם ובהמה". אבל עוד מעט הוברר, שהתפיסה הזאת אינה מתאימה למציאות. מלך בבל בא, ואת הארצות לא שם „לחרבות עולם". הוא רק הטיל מרותו. הארצות סבלו בלי ספק מפלישת הקלגסים ומן השעבוד. אבל נבוכדנצר השאיר את המלכים במקומם, ובחיי העמים לא פגע. נבוכדנצר לא היה איפוא „משחית גוים", אלא הקים מלכות-עולם חדשה. בהתאם לזה חל שוב שני עמוק במטבע נבואותיו של ירמיהו. נוצרת שכבת נבואות-השעבוד של ירמיהו. את החמורה, שחלה בעולם המדיני, הוא תופס עתה כתקומת מלכות-עולם אלילית: אלהים הקים מלכות-עולם אלילית לזמן קצוב, מלכות אחרית-הימים, ורצונו הוא, שהגויים ישאו ב„עול הברזל". ירמיהו יוצר מתוך כך את האידיאה של שעבוד מלכויות, שנעשתה

אֶהֱרִיכָךְ אִידִיָּאָה קִיַּמְתָּ שֶׁל הָאִפּוֹקְלִיפְטִיקָה וְהָאֲגֻדָּה. מַעֲתָה בְּבֵל אֵינָה מוֹפִיעָה עוֹד בְּנִבְאוֹתָיו כְּמִשְׁחִית וּמַחְרִיב סֹתֵם, בְּלִי כָל תְּנָאִי. יִרְמִיָּהוּ מִתְחִיל דּוֹרֵשׁ מִיְּהוּדָה וּמִן הַגּוֹיִים שֶׁעָבֹד לְבָבֵל. לְשַׁעְבֹּד זֶה הוּא קוֹבֵעַ זֶמֶן: שְׁבָעִים שָׁנָה. מִי שִׁישַׁתְּעָבֵד — יֵיטֵב לוֹ, מִי שִׁמְרֹד — יֵשׂא עוֹנוֹ. זֶהוּ מִטְבַּע כָּל נִבְאוֹתָיו מִסּוּף יָמֵי יְהוּיָקִים וּמִימֵי צְדָקִיָּהוּ. דְּרִישָׁה זֶה הוּא מִטְעִים בְּכָל תּוֹקֵף בְּכִ"ז, כִּ"ח, כִּ"ט וְכֵן בְּכִ"א וּלִ"ח. אֲבָל גַּם אִידִיָּאָה חֲדָשָׁה זֶה שֶׁל נִבְאוֹת הַשַּׁעְבֹּד, שֶׁהִיא שׁוֹנָה בַּהֲחֹלֶט מְכַל הָרוּחַ הַשְּׁלֵטָה בְּנִבְאוֹתָיו הָרָאוּשׁוֹנוֹת, לֹא חֲדָרָה אִף בְּמִשְׁחֵהוּ לְתוֹךְ נִבְאוֹת יוֹהָרָאוֹת. וְלֹא עוֹד אֵלָּא שֶׁנִּשְׁאָרוֹ בְּמִקּוֹמָם בְּלִי שְׁנוֹי אִפִּילוּ לִ"ו, כֵּט וְכִ"ה, ט—י"א, אֵלָּא שֶׁבְּמַהְדּוּרָה הַשְּׁנִיָּה שֶׁל „מְגִילַת בְּרוּךְ” (עֵיין לִ"ו, ל"ב) נִוְסַף עַל הַנִּבְאוֹת הַשְּׁנִיָּה כִ"ה, ג—י"א, יג קִטֵּעַ בְּמִטְבַּע חֲדָשׁ (י"א, י"ב, י"ד) הַסּוֹתֵר מִיִּסּוּדוֹ לְנִבְאוֹת הַשְּׁנִיָּה⁸. (עַל הַפְּרִדּוּכָם שֶׁל נִבְאוֹת הַשַּׁעְבֹּד עֵיין לְהֶלֶן). מִכָּאן אֲפֶשֶׁר לְלַמּוֹד, כִּמָּה מְגוּבֵשׁ הָיָה נִוְסַח הַנִּבְאוֹת כִּבְר בְּעֵצֶם שַׁעַת יִצִּירָתָן הָרָאוּשׁוֹנִית.

אִי־הַתְּאֻמוֹת בַּפְּרָטִים

מִלְבָּד זֶה אֲנוּ מוֹצֵאִים בְּסִי יִרְמִיָּהוּ כִּמָּה וְכִמָּה פְּרָטִי נִבְאוֹת, שֶׁלֹּא הִתְאִיְמוּ לְמִצִּיאוֹת כִּבְר בְּזִמְנָם שֶׁל הַנְּבִיאִים אוֹ בְּדוֹרוֹת הַקְּרוֹבִים לוֹ. אֲבָל אִישׁ לֹא שָׁנָה וְלֹא טִשַׁטֵּשׁ אוֹתָם.

מַלְכֵי הַצִּפּוֹן לֹא נִתְּנוּ אִישׁ כִּסְאוֹ פֶתַח שַׁעְרֵי יְרוּשָׁלַיִם (א', טו). יְרוּשָׁלַיִם נִכְבְּשָׁה עַל יְדֵי מֶלֶךְ אַחַד — מֶלֶךְ בָּבֶל. בְּנֵי עֲנַת וְתֵלַל נִשְׁמְדוּ (י"א, כג, עֵיין עו' ב', כג). יְהוֹיָקִים לֹא נִקְבֵּר „קְבוּרַת חֲמוּר” וְלֹא נִסְחַב „מִהַלְאָה לְשַׁעְרֵי יְרוּשָׁלַיִם” בְּיַד הַזֹּרְגִים (כ"ב, יח—יט; ל"ו, ל). הוּא שָׁכַב „עַם אֲבֹתָיו” (מל"ב כ"ד, ו). צְדָקִיָּהוּ לֹא מָת „בְּשָׁלוֹם”, וּבְמִשְׁרָפוֹת אֲבוֹתָיו לֹא שָׁרְפוּ לוֹ (י"ד, ל"ד, ה). הוּא לֹא הָיָה בְּבָבֶל עַד יוֹם פְּקוּדֹתָיו (ל"ב, ה). אֵלָּא הוּא מָת שָׁם. הַגּוֹלִים לֹא עָבְדוּ בָּאֲרָצוֹת הַגּוֹיִים אֱלֹהִים אֲחֵרִים „יוֹמָם וּלְיָלָה” לֹאֲנָסָם (ט"ז, יג). הֵם

⁸ וְהוּא סֹרֵר הַכְּתוּבִים, שֶׁנִּשְׁעָרְבּוּ בְּמִקּוֹם זֶה: י"א. וְהִיחָה כָּל הָאָרֶץ הַזֹּאת לְחִרְבָּה לְשִׁמְחָה (צ"ל וְלִשְׁמָה). י"ג. וְהַבְּאוֹתָיו עַל הָאָרֶץ הָיָה וְגו'. בְּמַהְדּוּרָה הַשְּׁנִיָּה נִוְסַמוּ: י"א. וְעָבְדוּ הַגּוֹיִים הָאֵלֹהִים אֵת מֶלֶךְ בָּבֶל שְׁבָעִים שָׁנָה. י"ב. וְהָיָה כְּמִלְאוֹת שְׁבָעִים שָׁנָה אִפְקוּד עַל מֶלֶךְ בָּבֶל וְעַל הַגּוֹי הַהוּא נָאֵם ה', אֵחַ עוֹנָם וְעַל אָרֶץ כְּשָׁדִים וּשְׁמָתִי אֲתֵם (לְפִי נִירְסָה הַשְּׁבָעִים) לְשִׁמְמוֹת עוֹלָם. י"ד. כִּי יַעֲבְדוּ (כְּצ"ל בְּמִקּוֹם „עָבְדוּ”) בָּם גַּם הֵמָּה גּוֹיִם רַבִּים וְגו'. — הַשּׁוֹהַ כִּ"ו, ו. „וְעַל הַגּוֹי הַהוּא” בְּמִסּוּף יִבְמָכוּן לְעַם הַבְּבִלִי, וְאַחֲכַי נִזְכְּרָה גַּם הָאָרֶץ. „כִּי יַעֲבְדוּ בָּם גַּם הֵמָּה” וְגו' עֲנִינוּ: כִּי אֵת הַכְּשָׁדִים אִף הֵם יַשְׁעָבְדוּ גּוֹיִם רַבִּים וְכו'.

הסתדרו שם יפה, וירמיהו עצמו זירזם לעשות כן (כ"ט, ו—ז). צור לא עבדה את מלך בבל, ובכל זאת לא מתה בחרב וברעב (כ"ז, ג ואילך). נבוכדנצר לא יכול לכבוש אותה. נבוכדנצר לא החריב את מצרים, ומצרים לא הלכה בגולה (מ"ו, יג—כו). אמנם, בשנת 568 תקף נבוכדנצר את מצרים בימי אמסיס (יעחמס). אבל את הארץ לא החריב. לפי ספורו של הרודוטס היו ימי אמסיס ימי טובה למצרים. יהודי מצרים לא כלו, "מקטן ועד גדול" בחרב וברעב, ולא היו לשמה ולקללה וגו' (מ"ד, יא—ט). היתה שם גולה חשובה, שנעשתה גרעין למרכז יהודי גדול. הגויים לא עבדו, "את בנו ואת בן בנו" של נבוכדנצר (כ"ז, ז). בנו אויל מרדך נהרג (560). ואחריו מלכו בבבל שלשה מלכים (נרגל שראצר, לבשי מרדך בנו ונבוניד) לא מזרע נבוכדנצר. בבל לא נפלה בידי אררט, מני, אשכנז ומדי (נ"א, כז—כח). היא לא היתה למדבר (נ"א—נ"א). ליהויכין נבא ירמיהו: "כי לא יצלח מזרעו איש ישב על כסא דוד" (כ"ב, ל). יחזקאל נבא, שהמלוכה תהיה לבית יהויכין (י"ז, כב—כד). כשנהרגו בני צדקיהו, נעשה בית יהויכין ממילא יורש יחידי של כסא דוד. עיין דה"א ג', טו—כד. בימי שיבת ציון קו, שזרובבל, מבית יהויכין, ימלוך ביהודה (חגי ב', כב—כג; זכ' ג', ח; ד', ו—ז; ה', יב—יג)⁹. אבל שום עורך לא שנה את סגנון נבואת ירמיהו על יהויכין¹⁰.

⁹ בזה הרנישו חז"ל ואמרו, שיהויכין עשה חשובה ובטל את השבועה, וכנגד "משם אחקנך" של ירמיהו אמר חני "ושמתיך כחותם" (חגי ב', כג). עיין שהש"ר, עה"כ שיטני כחותם (ח', ו); ויקרא רבה י' וי"ט; פסיקתא, פיסקא שובה; סנה' ל"ו, ע"ב; ילקוט, יר' כ"ב, ל. וכן אמרו על בני ענתות, שעשו תשובה "וזכו להתיחס", עיין ויקרא רבה י'; פסיקתא, פיסקא שובה; ילקוט, יר' י"א, כב.

¹⁰ במקום ללמוד מכל העובדות האלה החיאלונים משתדלים למשמשן. מל"ב כ"ד, ו אינו ברור, לדעתם, למרות מל"ב כ', כא. וגם דה"ב ל"ו, ח לפי השבעים ("ויקבר בן עזא עם אבותיו") אינו מספיק. אפשר, שיהויקים נפל בקרב ולא הובא לקבורה. אפשר, שהכשרים הוציאוהו מקברו. ההנחה היא, ש"העריכה המאוחרת" היתה מתקנת טעות כזו או שהנבואות הן "נבואות לאתר מעשה". אבל אין ביר' כ"ב, יח—יט; ל"ו, ל רמז לא לנפילה בקרב ולא להוצאה מן הקבר. יהויקים לא ימות כמות מלך ולא יקבר בכבוד מלכים, ובנו לא ישב על כסאו. הרקע: העיר תלכד, והוא יומת בידי הכובש וכו'. — כמה מן הפסוקים המאלפים האלה החוקרים מוחקים. — ודוהם הגדיל. על יסוד ל"ד, ג—ה ("בשלוש תמות") הוא מוען (ביאורו, ע' 278), שהספור על נקור עיניו של צדקיהו אינו היסטורי. באמת היה לו ללמוד מפסוק ה וסן המקביל בל"ב, ה, שעדקיהו הור מבבל ומלך עוד בירושלים. אבל פולץ עוד הגדיל מדוהם. נרף, ביאורו ליר', ע' 429, מפרש בל"ד, ד "אך שמע דבר ה'" כמוכן: אך אם תשמע את דבר ה' והו

מכל זה רשאים אנו להסיק, שהספר לא היה נתון לעבודים ולעבודי-עבדים. מסבות טכניות עלו בו שבושים ועירובי פרשיות ופסוקים. מכיון שהספר נתהוו מתוך חבור ילקוטים בזמנים שונים (עיין להלן), נעקרו בשעת עריכה כמה דברים ממקומם הראשוני. כמה הערות-גליון אולי גם נשתרבבו במשך הזמן במקרה לתוך הטקסט. אבל הנבואות נשתמרו בכל זאת בצורתן הראשונית. נתוחים ומחיקות מטעמים אסתטיים-ספרותיים ודאי שאין להם כל הצדקה. השנויים הרבים בנוסח תרגום השבעים לירמיה (המלא גם שבושים משונים) הם מופלאים, אבל אינם מוכיחים (בכל אופן — לא תמיד), שהיה לפני המתרגמים נוסח עברי אחר פחות „מעובד“. השנויים הם „עבדים“ של המתרגמים, שלא תמיד אפשר לעמוד על טעמיהם.

ח ל ק י ה ס פ ר

ס' ירמיה שבידנו מסודר בכללו על-פי תכנית מסוימת, אלא שבפרטיו קשה לנו להתאים את פרקיו לתכנית, וקשה לנו לעמוד על פרטי טעמי סדורו. התכנית הכללית היא: נבואות (בלי יסוד ספורי). נבואות במסגרת ספורית (בלי סדר כרונולוגי). ספורים היסטוריים (בסדר כרונולוגי) עם פרקי נבואה, נבואות על הגויים.

ח ל ק ר א ש ו ן הם הפרקים א'—י"ח. בפרקים אלה אין שום יסוד ספורי. מלבד א', שהוא מבוא לכל הספר, לא נקבעו במפורט זמן הנבואות והזדמנות אמירתן. בחלק זה אין נבואות, שנאמרו ל א י ש י ם, ולא נזכרו בו אישים פועלים בכלל. הנבואות נאמרו לעם, למלכים, לשרים, לכהנים, לחכמים, לנביאים, לאויבים וכו'. סיומו של חלק זה הם הפסוקים כ', ז—יח, שאין להם שום שייכות לספור על פשחור. בחלק זה רוב הנבואות הן בודאי מימי יאשיהו.

ח ל ק ש נ י ם י"ט—ל"ו. בחלק זה נתנו לנו נבואות, שנתפרשו זמן אמירתן והזדמנות אמירתן, וגם סופרו מאורעות, שנתגלגלו על ידן. בהתאם לזה יש כאן

מדרש, אבל מדרש די צנוע. ואילו פולץ מוסיף בפסוק זה מאמחצתו (במקום „לא הפות בהרב“) את הטלים „אם תשמע בקולי“. ובע' 173 של ביאורו הוא גם יודע להסביר איך משמשו את הנוסח הראשוני! ולעומת זה הוא מוחק את ל"ב, ה (עם הפסוקים ב—ד) כהוספת „מחבר מאוחר“, שלא היה בקי במאורעות וגם ערבב את צדקיהו ביהויכין ולפיכך כחב „עד פקדי אתו“. עקמנות גועזת כזאת כמעט שלא האמן. כי בל"ב, ה הרי נאמר: „וּשְׁמַע יְהוָה עַד פְּקַדֵי אֹתוֹ“, והמשמעות ברורה: הוא יהיה שם עד פקדי אותו להשיבו לירושלים. השוה כ"ז, כב: „וּשְׁמַע יְהוָה עַד יוֹם פְּקַדֵי אֹחֶס... והעליתם והשכתים אל המקום הזה“. ואילו הרי גם יהויכין לא שב!

הרבה נבואות אישיות: לפשחור, לשלום, ליהויקים, ליהויכין, לצדקיהו, לחנניה ועוד. הפרקים האלה הם (חוץ מקטעים בל'—ל"א) מימי יהויקים—צדקיהו. ביחוד יש להבחין כאן: מגילה על המלכים (כ"א, א—כ"ג, ח) ומגילה על הנביאים (כ"ג, ט—מ). הכותרת של המגילה הראשונה היא אולי בכ"א, יא: „לבית מלך יהודה“ (ובהמשך: שמעו דבר ה', בית דוד, כה אמר ה' וגו'), הכותרת של השניה היא בכ"ג, ט: „לנביאים“. כ"א, א—י הם נספח לילקוט זה (עיין עוד להלן). למגילת הנביאים יש המשך בכ"ז—כ"ט, שיש בהם מוטיב משותף: נביאי שקר. להלן יש להבחין מגילה של נבואות נחמה, ל'—ל"ג, שנקבעו כאן מסביב לל"ב הכולל נבואת-נחמה, שנאמרה בחצר המטרה.

ח ל ק ש ל י ש י הם ל"ז—מ"ד. אלה הם ספורים היסטוריים, וסימנם: הם סדורים בסדר כרונולוגי מדויק. אולם חלק זה אף הוא נפלג לשתי חטיבות, שבין התהוותן היה ריוח זמן: ל"ז—ל"ט — ספורים מן הימים האחרונים של מלכות צדקיהו; מ'—מ"ד — ספורים על הקורות שלאחרי החורבן עד ירידת העם עם ירמיהו וברוך למצרים. קבוצות בחלק זה נבואותיו האחרונות של ירמיהו.

ח ל ק ר ב י ע י הם מ"ה—נ"א. מ"ה סודר כאן ודאי לא במקרה (עיין להלן). מ"ה ומ"ו הם משנת 605, מ"ז משנת 609, מ"ט, לה—לט משנת 597 לערך, נ'—נ"א נרשמו (לפי נ"א, נט—ס) בשנת 594, יש כאן איפוא לקט מזמנים שונים. מ"ו—נ"א הם מגילת נבואות על הגויים.

נ"ב הוא נספח: ספור על החורבן והגלות, נמצא רובו גם במל"ב כ"ה.

הידיעות על כתיבת הנבואות. יחידות ראשוניות

התהוותו של הספר היתה די מסובכת. הוא נתהווה ממגילות, שנכתבו בזמנים שונים, שנספחו זה על זה ושסופחו גרם לשנויי סדר ועריכה חדשה. ארבע פעמים מסופר בספר על כתיבת חלקים ממנו. בשנת 605 ירמיהו מצטוו לכתוב על מגילת ספר את נבואותיו על ישראל ויהודה ועל הגויים החל מימי יאשיהו. ברוך בן נריה כותב את המגילה הזאת מפיו (ל"ו, א—יח). זוהי „מגילת ברוך“. יהויקים שרף את המגילה הזאת בשנת 604. ירמיהו „לקח מגילה אחרת“, וברוך כתב מפיו את דברי המגילה הראשונה, „ועוד נוסף עליהם דברים רבים כהמה“ (שם, לב). זוהי מהדורה שניה של מגילת ברוך. לפי ל', ב—ג נצטוו ירמיהו לכתוב „אל ספר“, את כל הדברים אשר דבר אליו ה'. הכוונה לנבואות הנחמה בפרקים ל'—ל"א. בנ"א, ס—סד מסופר, שירמיהו כתב בשנה הרביעית לצדקיהו (594), „אל ספר אחד“ את „כל הרעה אשר תבוא אל בבל“ (הפרקים נ'—נ"א), ואת הספר נתן בידי שריה, אחי ברוך, להשקיעו בנהר פרט. נזכרו איפוא במפורש רק שני אנשים, שהשתתפו בכתיבת הספר: ירמיהו וברוך.

אנו רשאים לשער, שתפקידו של ברוך היה תפקיד של מעתיק, מלקט ומסדר, וגם — של מספר. החומר הספורי בס' ירמיה מתחיל רק מתקופת יהויקים. ויש לשער, שהמסופר בכ', א—ו ובכ"ו קרה זמן מועט לפני 605, בשעה שברוך כבר נלוח אל ירמיהו. מפני זה יש לראות את היסוד הספורי שבספר בדרך כלל כפרי עטו של ברוך. בס' ירמיה, בנבואות ובספורים (חוץ מפרק נ"ב), לא נרמז שום מאורע מזמן מאוחר, שברוך לא יכול להיות עד ראייה לו. (ה"רמזים", שמוצאים החוקרים למאורעות זמן מאוחר, אינם אלא דרשות של מה-בכך). ולפיכך נתנה רשות להניח, שלס' ירמיה יש רק שני מחברים, ירמיהו וסופרו הנאמן, ואין בו (חוץ מנ"ב) שום מלה, שנוספה במכוון ביד אחר. הספר הורכב מיחידות ספרותיות ראשוניות, מילקוטי-נבואות מגובשים. בילקוטים אלה יש סימנים של אחידות-מטבע המוכיחים, שנתהוו ונתגבשו באותיותיהם בזמנים מסוימים בימי ירמיהו וברוך ונאספו לתוך הספר כמו שהם. הרכב הספר דומה בבחינה זו במדה מסוימת להרכבו של ס' ישעיה. אלא שבסדר פרקי ס' ירמיה חלו עם התהוות הספר שנויים, ומפני זה לא נקבעו בו הילקוטים בסדר כרונולוגי מדויקדק כמו בס' ישעיה. מלבד זה גם תחומי הילקוטים אינם תמיד כל-כך מצומצמים כמו בס' ישעיה. ולעומת זה יש בס' ירמיה החל מכ' ואילך כותרות מפורטות המסייעות לנו להבין את אופן התהוותו.

פרק-המבוא

פרק א' הוא פרק המבוא לב'—ל"ט, כמו שאפשר ללמוד מפסוק ג: „עד גלות ירושלם“, ונשתקפו בו תקופות-פעולה שונות של הנביא. במראה ההקדשה ד—י, שאליו יש לצרף בודאי גם את יז—יט, אין עדיין רמז לפורענות, שעתידה לבוא „מצפון“. כי בשנים הראשונות לפעולת ירמיהו לא נבא עוד על צפון. המוטיב הצפוני מופיע רק בפסוקים יא—טז, שאינם באמת ממראה-ההקדשה, אלא הם פתיחה לד', ה ואילך. הנוסח הראשוני של פסוק יח נתון לנו, כנראה, בט"ו, כ. בא, יח, המזכיר מלחמה עם המלכים ויהויה (שלא נזכרה עוד בט"ו, כ), נשתקפה תקופת יהויקים—צדקיהו, והוא נקבע כאן אולי עם החתימה של החלק הראשון (א'—ל"ט).

מראשית ימי יאשיהו. הגוי מצפון

ב', א—ד, ד הם ילקוט בפני עצמם. ילקוט זה כולל מדבריו של ירמיהו הצעיר בראשית ימי יאשיהו (עיין ג', ו). המוטיב הצפוני עדיין אינו כאן. השפעת הו ש נכרת כאן ביחוד. מרובה יסוד ההתבוננות ההיסטורית: הזכרת חכדי ה' וכו'. רק בפרק ב' נזכרת ההליכה למצרים ולא שור. (הענין נזכר

במליצה כוללת גם בד' ; י"ג, כא). רק בפרקים ב'—ג' אנו מוצאים את הסמל של הושע א'—ג' : כנסת ישראל כאשה ארושה לאלהים. "חסד נעורין", "אהבת כלולתיך" : ב', ב (מזה נמצאנו למדים, שנבואה זו מקומה הראשוני כאן) ; מוטיב הבגידה והזנות : ב', כ, כג, כה, לג ; ג', א ואילך. הפרקים מאוחדים גם על ידי הבטויים : משובה, שובבה, שוב וכיו"ב : ב', יט ; ג', ו, יג, כג (מלבד זה עוד : י"ג, כז ; י"ז, ב). רק כאן מצינו את הבטוי "עץ — אבן" ביחס לאלילות : ב', כז ; ג', ט. בא'—ג' נזכר רק חטא האלילות : קלקלה מוסרית לא נזכרה. מקביל לפרק ג' הוא ל"א, א—כא. גם כאן מצינו את מוטיב החסד (ב), המשובה (כא), וכן דברי נחמה לאפרים מעין אלה שבפרק ג'. הפרקים האלה נוצרו בזמן אחד — בימי יאשיהו, בשנות הרפורמה.

את הנבואה הראשונה על הגוי מצפון (אחרי א'—יג—טו) אנו מוצאים בד', ה ואילך. תיאורי הגוי הצפוני קבועים כולם בפרקים ד'—ו'. התיאור האחרון הוא : ו', כב—כו. בפרקים שלאחרי ו' אנו מוצאים רק הזכרות כלליות של הגוי הצפוני, שלרובן יש מקבילות בנבואות שבד'—ו' (ח, יד, טז ; י', כ, כב ; י"ב, יב ; י"ג, כ). יש לראות אפוא את ד'—ו' כחטיבה מיוחדת בבחינה זו. על המוטיב הצפוני בחלק הספורי ובנבואות הגויים עיין להלן.

תוכחת האויבים. התוכחה המוסרית

הפרקים הראשונים של הספר א'—ו' נפרדים מן הפרקים שלאחריהם עוד בבחינה אחרת, חשובה ביותר. ירמיהו משונה מכל הנביאים שלפניו בתוכחת-אויבים קשה ואכזרית. ותוכחת-האויבים הזאת מתחילה רק בפרק ז', ומכאן ואילך היא זרועה על פני כל הספר. עד ו' ירמיהו מאים בחרב. אויב יבוא, ישם מצור, יהרוג, יהרוס, יגלה וכו'. ציורים כאלה מצויים בספרי הנביאים. אבל בני מתחילה פרשה חדשה ומיוחדת של איומי פורענות, שאין דוגמתם אצל שום נביא. הפרשה מתחילה בנעילת שערי תפלה : אל תתפלל בעד העם הזה וגו' (ז, טו). מוטיב זה חוזר כמה פעמים (י"א, יד ; י"ד, יא ; ט"ו, א). אחרי כן בא האיום, ש"נבלת העם הזה" תהיה מאכל לעוף ולחיה (ז, לג). על איום זה חוזר ירמיהו פעמים רבות (ט, כא ; י"ב, ט ; ט"ו, ג ; ט"ז, ד ועוד). חוזרת וחוזרת המליצה, שהמתים יהיו "לדמן על פני השדה". ירמיהו נבא להלן, שביהודה לא ישמע עוד קול שמחה, "קול חתן וקול כלה" (ז, לד), ועל איום זה הוא חוזר וגם מגביר אותו (ט"ו, ט ; כ"ה, י). בח', א—ב מופיע איום יחיד ומיוחד במקרא : הוצאת המתים מן הקברים¹¹. בח', ג הוא מגיע לשיא : "ונבחר מות מחיים" וגו', בט', כ מתחילה

¹¹ מטעמי הוועה של מלכי אשור.

פרשה של נבואות-זוועה לילדים; „להכרית עולל מחוץ“¹². עיין י"א, כב; י"ד, טז, וביחוד את דברי האימים בט"ז, א—ח. בי"ט, ט שוב שיא: אכילת בשר הבנים והבנות וכו'. בט, טז; כ"ד, י; כ"ט, יח: שלוח החרב אחרי הגולים עד כלותם. בט"ז, יג: עבודת אלילים מאונס בגולה ללא חנינה. על פני כל הפרקים האלה זורעים גם הבטויים: לקללה, לחרפה, לשמה, לשרקה, לזוועה ועוד ועוד. על מקורם של איומי הבלהות האלה נעמוד להלן. אבל עובדה היא שבא'—ו' אין אנו מוצאים את כל האימים המיוחדים האלה ואת כל הסגנון הזה. מכאן יש ללמוד, שלקט הנבואות א'—ו' משקף פרק-זמן מסוים בחיי ירמיהו, מלפני איזה משבר נפשי. סימן לדבר, שבאותם הפרקים יש גם דברי נחמה וטובה (ב), ב—ג; ג', יד—ד', ב; ד', כז; ה', י, יח). שהם ארוגים במסכת התוכחה ומחזירים אליה¹³, ואילו מו' ואילך פסוקי הנחמה ופרקי הנחמה הם חטיבות בפני עצמן. בזעם הפורענות אין צמצום. כאילו נסגרו שערי הרחמים. את ו', כז—ל, החוזרים לענין א', יח, יש לראות כסיום ילקוט של נבואות ראשונות של ירמיהו הצעיר¹⁴.

התוכחה המוסרית שבס' ירמיה קבועה בפרקים ה'—ט'. בפרקים אלה נדונה גם שאלת הפולחן והמסר. סימן חיצוני לאחידות ילקוט זה הוא הבטוי „העל אלה לא אפקד... ואם בגוי אשר כזה לא תתנקם נפשי“ (ה', ט, כט; ט', ח). את התוכחה המוסרית אנו מוצאים גם בילקוט המלכים והנביאים בין כ"א, יא ובין כ"ג, טז, וכן בל"ד. עיין גם ב', לד.

¹² המוטיב הזה מופיע כבר בו', יא. אבל הפסוק ההוא ארזן בדברי נבואה, שאנו מוצאים במקומות אחרים: ו', יב—טו נמצא גם בח', י—ב; לפסוקים ו', י—יא יש מקבילה בכ', ח—ט. נשתררב איפוא לכאן פירור מאוחר יותר. ובכל אופן זהו כאן מוטיב בודד.

¹³ בר', כז; ה', י, יח המבארים מוחקים את המלים „וכלה לא אעשה“, „וכלה אל העשו“, „לא אעשה אתכם כלה“. מלים אלה הוסיפו מיני „יהודים מאוחרים“, כדי להמתיק את הדינים. ואין הם מרגישים, שהסתקה זו טהאיתמה לכל אפיו של הילקוט א'—ו'. „יהודים מאוחרים“ עשויים היו להמתיק ביחוד את תוכחת-הבלהות שבפרקים ז ואילך. ומה ראו להוסיף דוקא כאן?

¹⁴ בו', כז—כח חל עירוב מלים, וצ"ל: „בחון נתחיד בעמי, מבצר נחשת וברזל (השוה א', יח; ט"ו, כ), ותדע ובחנת דרכם. כלם סרי סוררים, הלכי רכיל, כלם משחיתים המה“. — „בחון“ ענינו „בחן“ (מבצר), ועל דרך לשון נופל על לשון המשך: „ובחנת“.

את הנביא, תלויה על בלימה. במזמורים אלה מופיע ירמיהו הנביא הקרתני, מלפני 605, שקרוביו ומכיריו לועגים לו ומתנכלים לו. הוא קובל על בני ענתות, על אחיו ובית אביו, הבוגדים בו וחושבים עליו „מחשבות“. התלונות הן על לעג וחרפות, דבה, קללות. הוא „איש ריב ואיש מדון לכל הארץ“ — כלם „מקללים“ אותו (ט"ו, י). „אנשי ענתות“ מתנכלים להמיתו, מפני שהוא נבא רעות (י"א, כא—כג; י"ח, יח—כג). אנשי „שלום“ רוצים להרעילו (י"א, יט), להכותו בלשון, ל„פתותו“ ולמסרו למלכות (י"ח, יח; כ', י). אבל אין במזמורים אלה שום מוטיב מן הקורות את ירמיהו בזמן שנעשה נביא לאומי ונרדף לפעמים מטעם השלטון. בתקופה זו לא היה צורך להלשין עליו: הוא נרדף על דברים, שאמר במקדש או בחצר המטרה באזני העם והשרים. המזמורים אינם רומזים על מכות, משפט מות, צינוק ומהפכת, זעם עם ושרים, שריפת המגילה, גזרת מיתה של המלך, הסתתרות מפני המלך, כלא, בור טיט וכו'. וכן אין בהם רמז על ידידים ומגנים מבין השרים והכהנים. כל המזמורים האלה נוצרו איפוא לפני המסופר בכ', א—ו ובכ"ו. וגם כאן יש לנו דוגמא בולטת לכך, שהחומר, שנקבע בספר הנבואות, לא „עובד“ ולא קלט מוטיבים מאחרים.

שני חלקי הספר

במובן רחב נפלג ס' ירמיה לשני „ילקוטים“ גדולים: א'—י"ט וכ'—נ"א. וסימנם המובהק: בא'—י"ט: לא נזכרה בבל, מכ' ואילך בבל מופיעה ברוב הפרקים. העובדה, ש„בבל“ לא חזרה לא'—י"ט, מלמדת לא רק זאת, שאת הנבואות לא „עבדו“ כלל וכלל ולא שנו בהן שנויים „לאחר מעשה“, אלא גם זאת, שנבואות-הפורענות שבא'—י"ט; כ', ז—יח נוצרו ונתגבשו כבר לפני 605, אף-על-פי שנאספו (וחלק מהם אולי גם רק נרשם) בשנות 605—604.

נבואות הגויים. הפנומן של ס' ירמיה

ערך מיוחד להבנת התהוותו של ס' ירמיה לשכבותיו יש לחקר הופעת המוטיבים צפון-בבל והקשור בהם בתקופות-פעולתו השונות של ירמיהו. על ענין זה כבר עמדנו למעלה. אולם כדי למצות את כל המתחייב ממנו, עלינו לברר תחלה את טיבו של אותו ילקוט-הנבואות, שיש לו ערך מכריע לקביעת זמן התגבשותו של הספר, והיינו: נבואות הגויים מ"ו—נ"א. כבר נמנו וגמרו כמעט כל החוקרים, שנ"א אינם משל ירמיהו. לכל היותר אפשר למצוא

וסקוטם אחרי י"ז, יח. — השיר הרביעי הוא כ', ז—יג: „פתיתני, ה' וגו'. — השיר החמישי הוא קללת יום זארתו (כ', יד—יח), והוא סיום המגילה.

בהם גרעינים מעטים מיסודו של ירמיהו. בדבר מ'ו—מ"ט הדעות חלוקות. יש מיחסים אחדים מן הפרקים האלה לירמיהו, ויש שמיחסים לו רק קטעים. שיש כאן הוספות ועבודים, ברור לכולם. היש בדעות אלה ממש?

הטענות השונות, שטענו וטוענים נגד הפרקים האלה, הן ברובן קלושות ביותר¹⁷. בפרקים אלה יש אידיאה של אלהי-עולם, שכאילו אינה מתאימה לתפיסת ירמיהו. ביחוד: הדמוי, שהמשפט על הגויים הוא גם משפט על אלהי הגוים, מתאים יותר לדור ישעיהו השני. הנביאים הגדולים לא יחדו מקום מרובה כל כך לנבואות על הגויים. ועוד ועוד¹⁸. טענות כאלה אפסות ברורה מאליה. לרוב החוקרים הטענה הספרותית-האסתטית היא ראייה מכרעת. עובדה היא, שבמ'ו—נ"א יש הרבה חומר שאול ממקומות אחרים: פסוקים וקטעים שלמים, שאנו מוצאים אותם בנבואות ירמיהו או בספרים

17 עיין על הדעות השונות וסכומי הטענות וביורן: פולץ, ביאורו לירמיהו, ע' 378 ואילך. פולץ עצמו חושב את כ"ה, מו—לח; מ'ו—ג'א לס', "ירמיהו השני", שנתחבר אחרי מות נבוכדנצר (562), בערך בשנת 560 (ע' 384), ונספח על ס' ירמיהו. כ"ה, מו—לח הוא סבוא לנבואות הגויים, ובו נתבארה "האידיאה" של הנבואות: פעולת האל כאלהי-עולם וכשופט-הגויים. עיין שם, ע' 381. ועיין אייספלדט, Einleitung, 407 ואילך: ג'—ג'א אינם של ירמיהו, נתחברו סמוך לכבוש בבל; מ'ו מתאים לירמיהו; במ"ח יש יסוד ירמיני; בשאר הפרקים אין הכרע. ברדסקה, באמרינו הנ"ל ב ZAW, 1935—1936, משתדל למצוא בנבואות אלה קטעים ירמיניים.

18 עין פולץ, שם, ע' 380 ואילך. יש רק לזכור, שירמיהו תפס את נבוכדנצר כ"עבר" ה' ומען, שכל הגויים חייבים לעבדו, כדי להעריך כערכה את הטענה הראשונה. כבר הסברנו בפער זה הרבה, שאלהי ישראל נתפס תמיד כאלהי עולם. אלהי עולם, בלי כל יחס לישראל, הוא כבר באגדות בראשית הקדומות ביותר. — בס' ירמיהו, ובשום ספר מקראי בכלל, לא נזכר משפט על "אלהי הגויים הגדולים". במ"ו, כה; ג', ב; ג'א, מד וכן במ"ח, ז; מ"ט, ג הכוונה לשבירת ולשבית פסילי האלים, והזה דמוי עתיק ומצוי במקרא, עיין: שמי' י"ב, יב; ש"א, ה'—ו'; ש"ב ה', כא; ישי' י', י—יא; י"ט, א; הושע ה', ז; מיכה א', ז; נחום א', יד; צפ"ב, יא, ועוד. — ראייה לדבר, שהנביאים הגדולים לא נבאו בפורמון על הגויים, מביא פולץ (380) מעמוס, הושע, ישעיהו, מיכה וירמיהו! והנה הושע לא נבא על הגויים כלל, וממנו אי אפשר להביא ראיה, שאר הנביאים לא נבאו בפורמון על הגויים. גם בס' מיכה אין נבואות-גויים מיוחדות כלל במי ישעיהו יש ילקום שלם של נבואות-גויים מפורשות (י"ג—כ"ג). וירמיהו הוא המוטל כאן בשאלה, ו"ראיה" ממנו היא "מענל"! ומכיון שהראיות אינן ראיות, הכסקנות בסלות מאליהן.

מקראיים אחרים. חומר כזה מרובה ביחוד במ"ח—נ"א. מלבד זה יש בכמה מן הפרקים האלה הרחבת לשון, חזרות מיגעות, מליצות יגעות וקלושות. כל זה כאילו מוכיח, שאין ליחס אותם לנביא מקורי ומשורר גדול כירמיהו.

אולם הטענים כך כאילו מניחים, שהנביאים היו מעין „סבת עצמם“, נולדו בחלל ריק, לא נחלו שירה ומליצה מן הדורות שלפניהם, אלא יצרו הכל מתוך עצמם. והנחה זו פורחת באויר. הנביאים, כמשוררים גדולים אחרים, עשויים היו לקבל חומר משל אחרים, ובודאי קבלו, אלא שלא תמיד אנו יכולים לעמוד על כך. כל שכן שהשתמשו באוצר של מליצה מן המוכן. וכן יכול משורר אמתי להשתמש בדברי עצמו בצירופים שונים, וגם הרחבת דברים וחזרות אינן כלל וכלל סימן מובהק של אפיגונים או מעבדים. ההערכה הספרותית האסתטית היא גם אישית וגם מצומצמת יותר מדי.

וביחוד מוזרה היא ההערכה הספרותית-האסתטית, שהחוקרים בוחנים על פיה את ס' ירמיה. הם מוחקים ומשנים כדי להתאים את נבואות ירמיהו לאידיאה, שקבעו לעצמם מראש על טיבה של יצירת נביא ומשורר אמתי. כל חזרה והרחבה היא מעשה ידיו של מעבד, מוסיף, מבאר או ספח אפיגוני. ועם זה נעלם מעיניהם, שהחזרות הן הפינולמן המיוחד של ס' ירמיה, אפשר לומר: הן צורתו המקורית המיוחדת. בשום ספר מקראי אין אנו מוצאים כל כך הרבה הכפלת דברים כמו בס' ירמיה. לא רק המלים והבטויים והמוטיבים חוזרים ומופיעים במקומות שונים, אלא פסוקים וקטעים שלמים אנו מוצאים שתיים ושלש או אף ארבע פעמים בספר. את החזרות האלה מנסים „לבאר“ על-ידי תאונות, טעויות, הוספות מעבדים, אבל גורמים אלה, במדה שהיו, הרי השפיעו גם על שאר הספרים, ואיך אפשר לבאר מתוכם את המדה המיוחדת של ס' ירמיה? אם מעבדים הכפילו את הדברים, מפני מה הסכימו כולם לעשות זאת רק בס' ירמיה? ברור, שהמדה המיוחדת הזאת של הספר יכולה להתבאר רק מתוך מדתו המיוחדת של יוצרו. ירמיהו אהב להשתמש במליצותיו ובדבריו ולהעלות אותם בצירופים שונים. ההכפלות הן של ירמיהו עצמו. הוא אמר וגם רשם אותם הדברים בהזדמנויות שונות. בנאום התופת (י"ט) הוא נבא פורענות על שריפת הילדים ועל הקטר על הגגות. בשיר הנרגש „גזי נזרך“ (ו', כט—לד) הוא מזכיר את העמדת השקוצים בבית המקדש ואת שריפת הבנים. בימי המצוקה האחרונה בחצר המטרה הוא מעלה יחד את הקטר על הגגות, העמדת השקוצים ושריפת הבנים (ל"ב, כט—לה). אין כל טעם לראות צירופים כאלה כמעשה ידי „מעבדים“.

ולפנומן הזה של ס' ירמיה מתאימים יפה הפרקים נ'—נ"א. המגע עם דברי נביאים אחרים אינו מרובה בפרקים אלה מאשר בשאר פרקי ס' ירמיה

ומאשר בספרי נביאים אחרים. מיוחד לפרקים האלה הן ההבאות המרובות מתוך סי' ירמיה עצמו. אולם אין זו אלא צורה מופרזת של אותו הפנומן. הדרך היא דרכו של ירמיהו, וההבאות המרובות הן באמת ראיה, שהוא הוא המחבר. מפני מה הרחיב ירמיהו את הדבור כל כך בני-נ"א ומפני מה הביא כאן כל כך הרבה מדברי עצמו? יש להניח, שגרם לכך התפקיד המיוחד של מגילה זו, שנועדה לשמש מגילת-קללה לבבל ולהשקע לשם כך בנהר פרת (נ"א, נט-סד). ירמיהו הושפע הרבה מאוד מספרות התוכחה והקללה שבתורה, כמו שנראה עוד להלן. ובספרות זו שולט סגנון ההרחבה והגבוב. זהו המטבע המיוחד שלה גם בספרות השמית בכלל, עיין, למשל, סדרת הקללות שבסוף חוקת חמורבי. מתוך השפעת סגנון התוכחה מתבארת הנטייה לגבוב והכפלה בסי' ירמיה בכלל — מה שהחוקרים זוקפים על חשבונם של „מעבדים“. ובני-נ"א, שנועדו להיות „תוכחה“ ממש, אלה משולחת בבבל, גבר ביחוד סגנון התוכחה. סגנון זה מוכיח איפוא באמת, שהפרקים הם יצירת ירמיהו. בחינת הפרקים מ"ו-נ"א מאשרת בהחלט הנחה זו.

שני המגבשים בילקוט נבואות הגויים. נבואות נושנות

בילקוט נבואות-הגויים מ"ו-נ"א יש להבחין שתי שכבות, שהן קבועות זו בתוך זו, אבל ניכרות הן כשני מגבשים שונים. מגבש אחד הם מ"ח, א-מ"ט, כז, היינו — הנבואות על מואב, עמון, אדום, דמשק. מגבש רצוף זה סגור בתוך מגבש אחר, שבור לשנים, הכולל מ"ו-מ"ז ומ"ט, כח-נ"א, נח, היינו — הנבואות על מצרים, פלשתים, קדר, עילם, בבל. ההבדל בין שני המגבשים הוא מובהק ויסודי.

מגבש מואב — דמשק הוא כולו ארחאי, נושן, ללא רקע היסטורי בולט ומסוים. מגבש מצרים — בבל הוא בן-זמנו של ירמיהו, ורקעו ההיסטורי (לפי הנוסח שבידנו) ברור ומבורר. סימן חיצוני להבדל: במגבש מואב — דמשק אין לנבואות כותרות הקובעות זמן, ואילו במגבש מצרים — בבל יש להן כותרות כאלה (מ"ו, ב, יג; מ"ז, א; מ"ט, כח, לד; נ"א, נט-ס). הסימן המובהק הפנימי: במגבש מואב — דמשק לא נזכרו לא צפון ולא בבל. חסר בו איפוא המוטיב הירמיני המובהק ביותר. במגבש מצרים — בבל המוטיב בבל-צפון שולט. במגבש מואב — דמשק מתוארת הרעה, שתבוא על העמים, מתוארים השוד והמלחמה והמבוסה, אבל מי הוא האויב, לא נאמר. בנבואות על מואב, עמון, אדום העונש מנומק. אבל החסאים הם כלליים,

ארחאיים, בלי זמן. בשום פנים אין הכוונה להתקפת גדודי ארם, מואב ועמון, שבאו עם הכשדים להלחם ביהויקים (מל"ב כ"ד, ב). בנבואה הארוכה על מואב לא נרמזה שום התקפה או השתתפות בהתקפה. גם בנבואות על עמון ואדום ודמשק לא נרמזה התקפה על יהודה וירושלים. כמו כן אין בנבואות אלה שום רמז למסופר ביר' כ"ז: למזימות המרד בבבל ולדרישת ירמיהו להכנע למלך בבל. חטאיו של מואב הם חטאים נמשכים, לא חטאי זמן מסויים. החטא הראשון הוא: בטחון מואב באוצרותיו ובעשרו (מ"ח, ז). זהו מין חטא מוסרי-חכמתי, על-זמני. חטאו ההיסטורי הוא, שמואב, "על ה' הגדיל" (כו, מב). הוא לעג לישראל מדי דבריו (כו). רקע היסטורי מסוים אין גם לחטא זה. הכל פה ארחאי. ואף קורות מואב בימי סיחון נזכרו בנבואה זו (מה). גם עמון חטא בבטחון באוצרותיו (מ"ט, ד). אולם החטא העיקרי של בני עמון הוא, שמלכם ירש את גד, "ועמו בעריו ישב" (מ"ט, א). הכוונה למאורעות של ימי מישע מלך מואב, המספר על הורשת גד (850 לערך), או למאורעות מימי מלחמות ארם עם מלכי בית-יהוא. פשע זה של בני עמון מזכיר כבר עמוס: "על בקעם הרות הגלעד למען הרחיב את גבולם" (א, יג; גד ישב בגלעד). החטא הוא איפוא נושן, מימי קדם. וגם איום העונש שביר' מ"ט, ב—ג כבר הובע כמעט מלה במלה בעמ' א', יד, כמאה שנים לפני ירמיהו. בנבואה על אדום (מ"ט, ז—כב) לא נזכר כלל חלקו של אדום בחורבן ירושלים. חטא זה הוטעם כל כך בנבואות ובשירים על אדום מאותו הזמן, והוא שגרם, שאדום נעשה מאז סמל המשטמה. ביחוד יש לשים לב לכך, שבנבואות עובדיה, שאנו מוצאים בה כמעט את מחצית הנבואה שביר' על אדום, איום העונש מנומק במעשי אדום בשעת החורבן. ואילו ביר' אין לזה כל זכר. חטאו של אדום היא הגאווה (מ"ט, טז). העונש הקשה (יז—יח) מראה, שרקע הנבואה היא, אמנם, איבה נושנת ונמשכת. אבל איבה זו היא עתיקה, ומזכיר אותה כבר עמוס. מכריע הדבר, שמה שקרה בימי ירמיהו עצמו בשנת 587—השתתפות אדום בחורבן—לא נרמז כאן. ברור, שהנבואה היא מלפני 587. עתיקה היא מעובדיה. אבל היא עתיקה בלי ספק גם מירמיהו. אפינית ביותר היא הנבואה על דמשק (מ"ט, כג—כו). האיום על דמשק (כו) גם הוא נמצא כמעט מלה במלה בעמוס (א', ד). הנביא מאיים באש, שתאכל את "ארמנות בן הדד". אבל מלכות בן-הדד חרבה כבר בשנת 732, ומה טעם יש לנבואה כזו בפי ירמיהו? יש חוקרים הקוראים גם כאן לעזרה, "יהודי מאוחר", שהוסיף פסוק זה. אבל אין זה מועיל כלום. הנבואות האלה כולן הן נבואות על ממלכות עצמאיות, וגם הנבואה על דמשק מניחה, שחמת, ארפד ודמשק הן ממלכות. ובאמת חדלו הללו להיות ממלכות בימי

תגלת פלאסר וסרגון. דמשק היא „עיר תהלה“, היא עומדת במערכה, יש לה אנשי מלחמה הנלחמים באויב, ויש לה מלך. ברור, שהנבואה היא אר ח א י ת, שאובה מילקוט-נבואות עתיק.

מדה מיוחדת היא למגבש מואב—דמשק שקטעים שלמים ממנו נמצאים בספרים מקראיים אחרים. בשאר הנבואות שבס' ירמיה, ובכלל זה גם במגבש מצרים—בבל, יש מגע לשוני-מליצי עם ספרי המקרא האחרים: יש שותפות של פסוקים ומליצות וקטעי פסוקים ומליצות. מלבד זה אנו מוצאים במגבש מצרים—בבל קטעים שלמים משאר נבואות ירמיהו עצמו. ואילו במגבש מואב—דמשק יש קטעים שלמים, שאנו מוצאים אותם בספרים אחרים. מ"ח, ה, כח—לח אנו מוצאים בשנויי סדר ונוסח ביש' טו—טז. מ"ח, מה—מו אנו מוצאים בבמ' כ"א, כח—כט. (במ"ח, מה הובלעה מליצה בבמ' כ"ד, יז). מ"ט, ז, יד—טז אנו מוצאים בשנויי סדר ונוסח בעוב' א—ה.

שדבר זה אינו מעשה ידי משלימים מן „היהודים המאוחרים“, ברור. כי מדה זו של מגבש מואב—דמשק מתאימה ביותר לאפיו הארחאי המיוחד. הנבואות הללו הן אוסף של נבואות עתיקות, שנאספו בידי ירמיהו והורחבו ועובדו, מעין האוסף, שאסף ישעיהו וקבעו בספרו (פרקים י"ג—כ"ג). הקטע מ"ח, מה—מו הנמצא בבמ' כ"א מעיד על מקורן של נבואות אלה: שירת המושלים. ענינה של שירת המושלים היו קורות-העמים. שירי המושלים התנחלו מדור לדור, ונחשבו לדבר-אלהים. במשך הדורות נתקו מן הרקע ההיסטורי של זמן התהוותם. הם נהפכו לדברי-„חידה“ נבואיים. הם היו חלק מן ההשכלה הספרותית בישראל, ואין ספק, שגם הנביאים למדו מילדותם משל ומליצה מתוכם. גם נביאים מקוריים השתמשו בשירים אלה, אספו אותם, עבדו אותם, קבעו אותם במסגרת דבריהם ועל-ידי זה נתנו בהם משמעות חדשה. ירמיהו הצעיר, ה„נביא לגויים“, גם הוא ידע ספרות זו והשתמש בה. בדבריו נשתמרה עדות על כך. בכ"ח, ח הוא מזכיר נביאים, שהיו לפניו „מן העולם“ ונבאו „אל ארצות רבות ועל ממלכות גדולות למלחמה ולרעה ולדבר“. מן הנביאים-הסופרים שלפניו רק עמוס וישעיהו נבאו נבואות-גויים. לאב אלה לא היו לפניו „מן העולם“, וגם לא יתכן, שהוא מתכוון כאן רק לשני נביאים, שהיו כמעט בזמן אחד. ברור, שהוא ידע נבואות עתיקות על ארצות וממלכות, מימי סיוחן ובלעם ועד הנה. ומן הנבואות האלה שקע בקובץ מואב—דמשק. על מקור זה של הקובץ מעידה גם העובדה, שאף על אחת מן הנבואות שבו לא נאמר, שהיא דבר ה' „אל ירמיהו“, בה בשעה שכל אחת מן הנבואות שבמגבש מצרים יש לה כותרת כזו. מן העובדה, שבנבואות

אלה חסר עדיין המוטיב צפון-בבל, יש אולי ללמוד, שירמיהו אסף אותן בראשית פעולתו הנבואית, עוד לפני שהתחיל להתנבא על הגוי-מצפון¹⁹.

מגבש מצרים—בבל. ארבע תמורות המוטיב צפון—בבל להבנת מהלך התגלמות נבואת ירמיהו לתקופותיה חשובה ביותר בחינת מגבש מצרים—בבל, מאחר שכאן נתן בידנו חוט-השני של נבואת ירמיהו: המוטיב צפון—בבל.

תמורות המוטיב הזה עוברות לפנינו כאן, כמו בספר הנבואות היסודי א—מ"ה, בסדר כרונולוגי מדוקדק להפליא. ותופעה זו מפיצה אף היא אור על התהוות הספר היסודי.

בנבואה העתיקה ביותר, בפרק מ"ז, על פלשתים, משנת 609, מופיע רק צפון (ב). בבל עדיין איננה, בנבואות על מצרים, מ"ו, א—כו, משנת 605, צפון ובבל מופיעות כבר זו ליד זו, כמו בכ"ה, ט. בנבואות על מצרים שבספר הספורים (מ"ג, ח—יג; מ"ד, כט—ל), משנת 587—586, כבר נעלם צפון, ונשאר רק מלך בבל. אבל גם בנבואה על קדר (מ"ט, כח—לג) כבר אין צפון, ויש רק מלך בבל (ל). כבר ראינו, שזוהי מדתן של כל הנבואות מלאחרי 604. בנבואה על עילם, מראשית מלכות צדקיהו (מ"ט, לד—לט), לא נזכר אויב בכלל. את עילם, בעלת בריתה של בבל מאז, לא כלל ירמיהו בקהל העמים המשוועבדים לבבל. אבל מקומה של נבואה זו כאן, לפני נ'—נ"א, רומזת על מיהותו של האויב, כמו שנראה מיד. כי בנ'—נ"א מופיע אויב חדש—ישן: הגוי מצפון! לאויב הזה נתן כאן תפקיד חדש: הוא שיחריב את בבל. מופיעים איפוא שוב צפון ובבל ביחד. אבל לא כמין מעצמה כפולה הממלאה תפקיד אחד, כמו בכ"ה, ט ובמ"ו, א—כו, אלא כשתי מעצמות אויבות. הגוי מצפון יעלה ויחריב את בבל עצמה. כך חוזר ירמיהו אל חזונו הראשון ונבא שוב לרעה, שתבוא מצפון. בזה כאילו נסגר מעגל נבואתו, אף-על-פי שאין זה באמת חזונו האחרון, כמו שנראה בסמוך.

¹⁹ אפשר גם, שירמיהו לקט את כל הנבואות האלה מכפר עתיק אחד של שירי מושלים, שאבד מאתנו. ואף יש לשער, ששם הספר היה „ספר משפט הגוים". כי הנבואה על מואב הוחמט: „עד הנה משפט מואב" (מ"ח, מז). ובמ"ח, כא: „ו משפט בא אל ארץ המישר". במ"ט, יב: „אשר אין משפטם לשחות"... (אחר הוא הנוסח בכ"ה, כח—כט). ואף בנ"א, ט מצינו: „כי גנע אל השמים משפט ה".

422

אין סימן להשפעת ספרות מאוחרת. — שהכפלת הדברים והחזרה על דברי עצמו הן מדה ירמינית מובהקת, כבר הטעמנו למעלה. אין איפוא להטיל שום ספק בדבר, שנ'—נ"א הן מנבואת ירמיהו. בימי צדקיהו דרש ירמיהו כניעה לבבל. את נבוכדנצר חשב ל"עבד ה'", שכל העמים חייבים לעבדו. אבל שטחיות היא לחשוב, שבנ'—נ"א יש "סתירה" לדעה זו. יחסו של ירמיהו לבבל דומה ליחסו של ישעיהו לאשור. גם ישעיהו חשב את אשור לשליח זעם אלהים. אבל דבר זה לא מנע אותו מלראות את אשור כנושא העריצות האלילית, וכן גם ירמיהו. גם כשהוא דורש כניעה לכשדים, הוא מטעים, שהם עמוסי עון ושלמלכותם נקבע זמן קצוב, ואחרי כן יגמל להם גמול (כ"ה, יא—יד). ב"י, כה הוא מתפלל למפלתם. ובעצם אין להעלות על הדעת, שירמיהו היה יכול להעריך מלכות אלילית כובשת ועריצה הערכה אחרת²⁰. כזה היה גם יחסו של יחזקאל למלכות בבל (עיין להלן, בפרק על יחזקאל).

הנבואה על עילם

מתוך כך תובן לנו גם הנבואה על עילם, שלפי כותרתה נאמרה אף היא בראשית מלכות צדקיהו. הנבואה על עילם היא מן הפליאות של ס' ירמיה. מה טעם נבואת פורענות זו על עילם הרחוקה, ומה טעם היא סדורה לפני נ'—נ"א? כדי לעמוד על זה, יש לזכור, שעילם היתה בעלת בריתה הישנה והנאמנה של בבל במלחמתה עם אשור. עילם הוכרעה בידי אשורבניפל בערך בסנות הארבעים של המאה השביעית, ושושן, עיר הבירה של עילם, חרבה ונהרסה. נצחונה של בבל על אשור הביא רוחה גם לעילם. אמנם, עילם הישנה לא קמה עוד לתחייה. אבל בסוף המאה השביעית: בראשית המאה הששית מלכי פרס מספחים אותה למלכותם. פרס החדשה היא באמת פרס-עילם. יש להניח, שהתפתחות

²⁰ פולין, ביאורו ליר', ע' 381, אינו חושש למעון, שלפי נ'—נ"א בבל לבדה חזאה, ואילו אשמת יהודה, "לא נוכרה". אבל מענה זו אין בה אמת. בנ', ד נאמר: "הלוך ובכה ילכו, ואת ה' אלהיהם יבקשו" (השוה הושע ב', ה; ה', ו). זאת אומרת: יתחרטו על הטאם. נ', ו—ז: "צאן אבדות... רעיהם התעומו... חחת אשר הפאו לה"..." נ', כ: "...יבקש את עון ישראל ואיננו, ואת חטאת יהודה ולא תמצאינה, כי אסלח לאשר גשאייר". אמנם, פולין הקדים רפואה למכה ומחק פסוקים אלה. אבל אין זו שיטתו הנוגת, למחק תחלה ולמעון אחר כך מענת צ"ן. אין פלא איפוא, שפולין גם אינו חושש להרנס את המלה הנה בני, ת: dorthin, כלומר: שמה!

זו לא הורגשה או ככבוש עולם אלא כתקומת עולם בצל פרס ובשותפות עמה. בראשית מלכות צדקיהו היתה מלכות פרס מלכות קטנה ונדחה. לבבל לא נשקפה כל סכנה ממנה. ובלי ספק ראתה בבל בעין טובה את התאחדות עולם עם פרס וחשבה את המלכות החדשה לבעלת־ברית. ירמיהו אינו כולל מטעם זה את עולם בכלל העמים המשוועבים לבבל. ולא עוד אלא שיש לראות את נבואת ירמיהו נגד עולם כחלק מנבואתו נגד בבל. בקובץ זה נבואת החורבן נגד עולם משמשת פתיחה לנבואת החורבן הראשית — נגד בבל. מפני זה ניתן לה מקום לפני נ"א. בזה נרמז, שהגוי מצפון הוא שיעלה גם עליה.

צפון ובבל בחזון האחרון (פרק כ"ה). אנדרולמוסיה עולמית

תמורות המוטיב צפון-בבל, שעמדנו עליהן עד כאן, הן ארבע: צפון, צפון יחד עם בבל, בבל לבדה, צפון כמשחית בבל. את הגוי מצפון, שישחית את בבל, רואה ירמיהו כמשחית בלבד, כמו שראהו בראשית נבואתו. אין הוא נבא למלכות אלילית שלישית, שתוסד על ידי גויי הצפון. חורבן בבל הוא קץ המלכות האלילית. מפני זה הנבואה בנ"א קטועה ואינה יכולה להחשב לקץ החזון. מה יהיה גורלם של עמים אלה, שיסתערו על בבל ויחריבוה? אם עמים אלה יתקיימו במלוא כחם, ביניהם מדי, שכנתה הגדולה של בבל, הישתנה איזה דבר בעולם? היבוא הקץ לזרון האלילי? יש להניח, שאופק ראייתו של ירמיהו הקיף גם את גורלם של גויי הצפון, מחריבי בבל, ואת גורל העמים האחרים בשעת התמוטטות בבל. ואמנם, נשתמר בספרו חזון, שמקומו הטבעי הוא אחרי נ"א, והיינו: כ"ה, טו—לח.

בתרגום השבעים נבואות הגויים קבועות באמצע הספר אחרי כ"ה, יג, והפסוקים טו—לח באים אחרי נ"א. אין ספק, שלסדר זה יש יסוד נאמן. כ"ה, יג מראה, שבמקום זה סדורות היו נבואות הגויים במגילת ברוך הראשונה והשניה. (שהיו בה נבואות על הגויים, נאמר בפירוש בל"ו, ב). ומכאן גם ברור, שכ"ה, טו—לח הם חטיבה בפני עצמם, ומקומם הראשוני הוא לא לפני נבואות הגויים. את סדרם של השבעים, הקובע רק את כ"ה, א—יג לפני נבואות הגויים, דוחים החוקרים מטעמים שונים. יש טוענים, שאת כ"ה אין לחלק, מאחר שהוא אחיד בתכנון, ויש טוענים, שכ"ה, טו—לח הם לפי ענינם מבוא לנבואות הגויים, ולפיכך מקומם הטבעי לפני הנבואות ההן. אולם הטענות האלה אינן נכונות.

פרק כ"ה אינו אחיד כלל וכלל. מורכב הוא משלושה רבדים. על שנים מהם כבר עמדנו. אחד כולל א—י"א, יג, משנת 605. ברובד זה מופיעים צפון ובבל, ותפקידם אחד — להשחית ולהחרים. רובד שני כולל י"ב, יד, מלאחרי 604, מילקוט כ"ז—כ"ט, רסיס מנבואות השעבוד. בו מופיעה רק בבל, ותפקידה — שעבוד, ייסוד מלכות-עולם חדשה, מלכות של שבעים שנה. רובד שלישי הם טו—לח: נבואת הכוס. זהו חזון בפני עצמו, ואינו המשך לפסוקים א—יד. (בפסוק טו יש למחוק אולי מלת „כי“, החסרה בע, והפתיחה היא: „כה אמר ה' וגו'"). המראה שונה לגמרי מזה שבכ"ה, א—יד ומה שבמ"ו—נ"א ובשאר הנבואות הבבליות בכלל. בכל הנבואות על בבל בכל לבדה (או יחד עם „צפון“) היא הכח השליט והפועל, בין שהיא מופיעה כמשחיתה בין שהיא מופיעה כמשעבדת. בנ"א—נ"ב עמי הצפון הם לבדם הפועלים, ואילו בנבואת-הכוס מדובר על מלחמת עם בעם. אין זו נבואה על מלכות עולם, אלא על אנדרולמוסיה: חרב שלוחה בין עם לעם (כ), בשכרון דמים הם מתנפלים זה על זה, כל בשר נתון לחרב (לא), „רעה יצאת מגוי אל גוי“ (לב). ברור, שאין זה מבוא לנבואות על נצחונות מלך בבל ועל ייסוד מלכותו (שתהיה מלכות של בנין ושלום: כ"ט, ה—ז). זוהי מערכה אחרת בדרמה העולמית. ואמנם, בנ"א, ז בבל היא הכוס המשכרת את „כל הארץ“ (השוה מ"ט, יב; נחום ג', יא; חב' ב', טו; איכה ד', כא; יחז' כ"ג, לב—לד). ואילו בכ"ה, טו—כט הכוס היא ביד הנביא, והוא משקה את כל הגוים, וביניהם — גם את בבל וגם את עמי הצפון.

תמורה חדשה זו של המוטיב צפון-בבל, התמורה החמישית, היא הקובעת את מקומו של חזון-הכוס. בחזון זה מופיעים יחד מדי ושאר עמי הצפון וששך-בבל בין העמים המשמידים זה את זה. זאת אומרת: עמי הצפון לא כעזר לבבל ולא כמחריביה של בבל אלא עם בבל כדמויות במערכת שכרון-הדמים באחרית הימים. מערכה זו עלינו לדמות לנו כהמשכה של הסתערות עמי הצפון על בבל בבוא העת. הסתערות זו תשים קץ לשלטון הבבלי. ואז תבוא אנדרולמוסיה לעולם כולו. תהיה חרב עם ברעהו, כל ממלכות הארץ תנופצנה לרסיסים. בבל תאבד. אבל עמי הצפון ושאר גויי הארץ יפלו גם הם במלחמת הדמים העולמית ולא יקומו עוד.

מקומה הטבעי של נבואת-הכוס הוא איפוא אחר י'—נ"א. הנבואה נאמרה בימי צדקיהו. ראשונים לשותי הכוס הם ירושלים, מלכיה ושריה וכו' (יח). היש ללמוד מזה, שירמיהו דמה את מלכות ירושלים כקיימת בעת בוא הקץ על בבל? אין אנו יכולים לדקדק בפרטי חזונות כאלה. הנביא משקה את כל העמים, והוא מחל במלך ירושלים ומכלה במלך בבל — שני צירי

עולמו. הכוס, שהוא משקה אותם עת ה, עתידה להכות אותם בשגעון־דמים באחרית הימים. אבל גם זאת יש לזכור, שירמיהו לא נבא בימי צדקיהו לירושלים חורבן בהחלט. הוא דרש שעבוד והבטיח בשכר זה את קיום המלכות. הוא ראה איפוא את האפשרות של קיום מלכות בית דוד עד המערכה האחרונה. ירמיהו גם חשב, שצדקיהו עצמו עוד ישוב למלכות. יכול היה איפוא בימי צדקיהו „להשקות“ בחזון את מלך ירושלים גם לעת קץ. (על הטופס הספרותי של חזון זה עיין להלן).

חזון־הכוס קשור קשר מסוים בחזונות־הישועה שבפרק ל'. מחבר אותם המוטיב של יום־הצרה האחרון, שבו ישבר עול המלכות האלילית (ל', ה—ח). וכן מחבר אותם הדמיו של סערות החמה, שתתחולל על ראש הרשעים באחרית הימים (כג—כה; הווה כ"ה, לא—לב). חזונות אלה קדמו, כנראה, לחזון־הכוס, וחזון־הכוס כאילו מבאר אותם ומגלה כוונתם. אבל מהם אנו למדים, שבחזון יום־הצרה קשור היה בנבואת ירמיהו חזון הישועה. חזון הנחמה בפרקים ל"א—ל"ג הוא המראה האחרון הנראה לנביא מעבר למערכת שכרון־הדמים. (עיין על זה להלן).

התהוות ס' ירמיה

על יסוד כל האמור יכולים אנו להתוות את התהוות ס' ירמיה בקויה הכללית.

יש לשער, שירמיהו רשם את נבואותיו מגילות מגילות עוד לפני 605. אלא שעד אז לא הקריא נבואות בצבור וגם לא סדר אותן יחד. באותה שנה הוא אוסף את נבואות הפורענות אל ספר אחד. ספר זה הוא „מגילת ברוך“ הראשונה. מכיון שמגילה זו נועדה לעורר את הלבבות על הכבוש הקרוב של ירושלים ביד מלך בבל (עיין ל"ו, כט), יש להניח, שכללה את הנבואות על הגוי מצפון, היינו: פרקים ד—ו, ואת ההסבר, שכוונת הנבואות ההן היא למלך בבל, היינו: כ"ה, ג—יא, יג. אולי נכללו בה גם דברים מפרק ג' על גורל ישראל. בסופה (אחרי כ"ה, יג) נתנו הנבואות על מצרים ופלשתים (מ"ו, ג—כו; מ"ז), ואולי גם מן הנבואות על מואב, עמון, אדום, דמשק. המהדורה השניה של „מגילת ברוך“ (ל"ו, לב) כללה בודאי את רוב הדברים שבא'—כ', וכן את כ"ה, ג—יא, יג. בודאי קבוצה היתה בה כבר הנבואה נגד יהויקים בכ"ב, יג—יט²¹. מהדורה זו נסדרה בזמן, שירמיהו וברוך הוכרחו

21 משטעות הכמיו „אביך הלא אכל ושהה ועשה משפט וצדקה“ וגו' (כ"ב,

מו), אינה ברורה, וכבר נסו לפרש את הכתוב באפנים שונים. אם נניח, שהנבואה

להסתתר מפני יהויקים (ל"ו, יט, כו—לב). באותו זמן נאמרה, כנראה, הנבואה לברוך במ"ה. ברוך קבל על גורלו, גורל נרדף מטעם המלך, וירמיהו מבטיח לו, שבכל המקומות, שילך שם (מחמת המלך), תהיה לו נפשו לשלל²². נבואה זו סימה את הנבואות על יהודה, ואחריה באו נבואות הגויים, אולי עד מ"ט, לג. במהדורה זו נקבעו איפוא הנבואה לברוך ונבואות הגויים בהמשך אחד. הפרקים כ"א—ל"ט כמו שהם לפנינו נתגבשו בימי צדקיהו, ממגילות ישנות וחדשות. בראשית ימי צדקיהו נתגבשה, כנראה, מגילת הנביאים והמלכים כ"א, יא—כ"ג, מ. תוספת על צדקיהו נספחה בסוף המגילה (כ"ד). תוספת אחרת על צדקיהו, מימי המצור, נספחה בראש המגילה (כ"א, א—י). מראשית ימי צדקיהו הם גם כ"ז—כ"ט; מ"ט, לד—נ"א, סד; כ"ה, יא, יב, יד, טו—לח. בשנת החורבן נחתם הספר, כנראה, חתימה ראשונה. הכותרת בא, א—ג יודעת פעולה נבואית של ירמיהו רק „עד גלות ירושלים“. זוהי איפוא כותרת לספר החתום, שכלל א'—ל"ט ומ"ה—נ"א. הספור בל"ט הוא שונה מן הספור בנ"ב (=מל"ב כ"ה), ומחברו הוא בלי ספק ברוך. הפרט בל"ט, ג, ששרי המלך ישבו „בשער התוך“, בא אולי לקיים את הנבואה בא, טו, שמלכי הגויים ישימו את כסאותיהם בפתח שערי ירושלים. עיקר הפרק הוא הספור על שחרור ראשון של ירמיהו. החומר החדש נקבע בין כ"א ובין הנבואה לברוך (בספרנו: מ"ה). אחרי הנבואה לברוך בא ילקוט הנבואות על הגויים, שנחתם במלים „עד הנה דברי ירמיהו“. הפרק ההיסטורי על סופה של מלכות צדקיהו, פרק ל"ט, היה אולי בסוף הספר הזה. נבואת-הכוס סודדה אחרי כ"ה, א—יד, כנראה, מפני שגם היא כוללת חזון על כל הגויים יחד וקובעת את גורלם ככלות שבעים השנה.

נאמרה בחמישית ליהויקים מיד אחרי יום הצום, שבו שרף יהויקים את המנילה (ל"ו, ט ואילך), הרי יש בכחוב זה רמז לצום: מוטב, שלא תקרא צומות, אלא תאכל ותשחה כאביך ותעשה משפט וצדקה כסיוהו. השוה ו', כא; י"ד, יב. והשוה זכ' ו', ה ואילך: „...כי צמתם... וכי תאכלו והשתו... משפט אמת שפאו ונו“.—ועיין רד"ק ליר' כ"ב, טו. ²² הכוונה לא לגדודיו בגולה במצרים אלא לגדודיו כנרדף של המלכות. ירמיהו מבטיח לו, שלא יפול בידי יהויקים (השוה לשון זו עצמה בל"ט, יז—יח). מן הפסוקים ד—ה בירי, שהחורבן עוד לא בא. הכתובה בפסוק א „בשנה הרביעית ליהויקים“ סמנה את פרק-זמן של המאורע בכלל: את זמן כתיבת הספר, שהחלה באותה שנה. הנבואה עצמה נאמרה בשנה החמישית. שפרק מ"ה הוא משנת 605 סבורים גם ג'מס סמית, קורניל, קונדטן. עיין קונדטן, ביאורו, ע' 204 ואילך. לוי, Forschungen, ע' 20 ואילך, חושב את מ"ה לפרק „אפוקריפי“.

השכבה האחרונה של הספר (מ'—מ"ד) נתגבשה במצרים. מחברה הוא ברוך, שהלך עם ירמיהו בגולה. ברוך הוא שחתם את הספר חתימה שניה ואחרונה. את הכותרת בא', א—ג לא שנה. אבל את הפרקים על קורות ירמיהו ודבריו האחרונים בארץ ישראל ובמצרים (וממילא גם את ל"ט) שם לפני מ"ה. אחרי חתימה זו נספח על הספר עוד רק פרק נ"ב, פרק חיצוני, שבו לא נזכר ירמיהו כלל.

4. תוכחה וחזון

שרשים ספרותיים. ספרות החכמה

יצירתו של ירמיהו, בתכנה ובצורתה, מושרשת, כיצירת שאר הנביאים, בתרבות הישראלית של הדורות, שקדמו לו. הוא נחל אמונות ודעות, תורה, חכמה ושירה מאוצרה התרבותי של האומה הישראלית. ירמיהו יודע את שירת־המושלים העתיקה ומשתמש בה. הוא יודע את הספרות הנבואית, שנוצרה לפניו, והשפעתה נכרת ביצירתו. הוא יודע את הספרות החכמתית והמזמורית העתיקה. הוא לא רק נביא ומשורר נשגב. הוא גם טובע משלי חכמה ופרקי חכמה לפי דוגמאות עתיקות. כמו כן הוא מחבר מזמורים ותפלות בסגנון־מורשה. המגעים בין ס' ירמיה ובין ס' משלי אינם מרובים כמו בספרי נבואה אחרים, כגון ס' ישעיה או חבקוק, אבל הם די נכרים²³. החכמה השאננה, האופטימיסטית, של ספרות המשל היא לא מדתו

²³ יר' ב', יג; י"ז, יג (על אלהים): מקור מים חיים (מש' י"ד, כז; חה' ל"ו, י: מקור חיים; עיין גם מש' י', יא; י"ג, יד; ש"ו, כב). ב', כה: מנעי רגלך (מש' א', מו: מנע רגלך). ה', כא: סכל ואין לב (מש' י"ז, יו: כסיל... ולב אין). ה', כה: מנעו הטוב (מש' נ', כז: אל חסנע טוב; חה' פ"ד, יב: לא ימנע טוב). ה', לא: ומה העשו לאחריתה (מש' כ"ה, ח: מה חעשה באחריה). ז', כד: ולא שמעו ולא המו את אזנם; עיין גם שם, כד; י"א, ח; י"ז, כג ועוד (מש' ד', כ; ה', א: הקשיבה... הם אוגד; כ"ב, יו: הם אוגד ושמע; חה' י"ז, ו ועוד). י', כג: לא לאדם דרכו... והכין צעדו (מש' פ"ו, ט: אדם... דרכו... מכין צעדו; כ', כד: ואדם מה יבין דרכו; השוה חה' ל"ו, כג). י"א, יט: ככבש אלוף יובל למכוח, ולא ידעתי... (מש' ז', כב—כג: כשור אל טבח יבא... ולא ידע...; השוה יש' ג"ג, ז). י"ז, ז: והיה ה' מבטחו (מש' כ"ב, יט: להיות בה' מבטחך; השוה י"ד, כו; חה' ט', ה: ה' מבטחו; עיין גם ע"א, ה; והשוה איוב ח', יד; ל"א, כד). י"ז, י: חקר לב, בחן כליות ולחת לאיש כדרכו; וגו'; עיין גם י"א, כ; כ', יב (השוה מש' כ"ד, יב; י"ז, ג; כ"א, ב). י"ז, יא:

של בעל נפש לירית סוערת כירמיהו. יצירתו מושרשת יותר בחכמה המזמורית וההתבוננותית, ורב המגע ביחוד בין ספרו ובין ס' תהלים. בס' ירמיהו אנו מוצאים סוגים מזמוריים שונים: מזמור למודי, תהלה, קינה, תפלה, קללה. יש בו מזמורים לאומיים, ומרובים בו מזמורי היחיד. ירמיהו משתמש בסגנון מזמור החולים (י"ז, יד; ט"ו, יח) ומזמור העניים (כ', יג) והעשוקים (כ', ח). ועם כל היותו משורר מקורי, הוא משתמש במטבעות מורשה של הספרות המזמורית, שכבר הגיעה לשיא התפתחותה בישראל זמן רב לפניו.

ירמיהו פותח את ילקוט מזמוריו האישיים בתלונה על הצלחת הרשעים (י"ב, א—ב)—משאלותיה העתיקות של החכמה ההתבוננותית. מקבילות לתלונה זו אנו מוצאים בס' איוב (ביחוד כ"א ואילך) ובס' תה' (י', ע"ג, צ"ד).²⁴ קללת יום הולדתו (יר' כ', טו—יח) יש לה מקבילה באיוב ג, ג—כו. קילוסים אלהים ביר' ה', כב; ל"א, לד טבועים במטבע מזמורי-חכמתי (עיי' תה' ק"ד, ט; מש' ח', כט; איוב כ"ו, יח; ל"ח, יא—; עיי' גם יש' נ"א, טו). וכן הקילוסים ביר' י', י—יג (עיי' תה' י"ח, ח; ס"ה, ז—ח; ע"ד, טז; מש' ח', כז—כח; איוב ט', ו, ח; כ"ו, יב; כמעט כל יר' י', יג נמצא בתה' קל"ה, ז).

הספרות המזמורית

אולם יותר מאשר בספרות החכמתית מושרשת שירתו של ירמיהו בספרות המזמורית, כמו שמוכיחים המגעים הרבים בין ספרו ובין ס' תהלים. המקבילות בשני הספרים מרובות וחשובות ביותר.

יר' י', כה (שפך חמתך וגו') נמצא בתה' ע"ט, ו. משל העץ השתול „על פלגי מים" ביר' י"ז, ח נמצא בשנויי-נוסח בתה' א', ג (עיי' גם נ"ב,

עשה עשר ולא בששפט (מש' ט"ו, ח: טרב תבואות בלא משפט). י"ח, כ: תחת מוכה רעה (מש' י"ז, יג: רעה תחת מוכה). כ"ט, יא: אחרית ותקוה; ל"א, יז: ויש תקוה לאחריתך (מש' כ"ג, יח; כ"ד, יד: ויש אחרית, ותקוה...). כ', לד: נאלם חזק.. יריב את ריבם (מש' כ"ג, יא: נאלם חזק, הוא יריב את ריבם). — מלים חכמיות הן: מדון (יר' ט"ו, יא), מוסר (ב', ל ועוד). משלי-עם בס' ירמיהו: את רנלים רצהה וילאוך וגו' (י"ב, ח). כל נבל ימלא יין (י"ג, יב). היהפך כושי עורו וגמר חברברתיו (י"ג, כג). אבות אכלו בסר וגו'; האכל הכסר תקחינה שניו (ל"א, כח—כט; עיי' יח' י"ח, ב—ג). נקבה חסובה גבר (ל"א, כא). י"ז, ט—יא הם משלי חכמה כלליים; שם, יב—יג משלים בעלי תוכן ישראלי. ליר' ט', יא השוה הושע י"ד, י; תה' ק"ו, מג.

²⁴ סגנון השאלה („מדוע... רשעים...") קרוב ביותר לסגנון איוב כ"א, ז („מדוע רשעים..."), השוה גם כ"ד, א.

י: צ"ב, יג—טו). יר' י"ז, ז (...הגבר אשר... ה' מבטחו') נמצא בתה' מ, ה (עיין גם נ"ב, ט—י). יר' כ, יא נמצא בתה' ל"א, יד. יר' י, יג נמצא בתה' קל"ה, ז (בשני המקומות — סמוך לדברי לעג על האלילות). שיר התודה, הודו... כי טובי וגו' (יר' ל"ג, יז) מצוי בס' תהלים (ק"ו, א; ק"ז, א ועוד). התלונות על השחיתות הכללית ביר' ט, ג—ה (השוה ה', א) יש להן מקבילות בתה' י"ב, ב—ג; י"ד, א—ג (=נ"ג, א—ג). המשאלה לברוח מן הישוב וללון במדבר (יר' ט, א) יש לה מקבילה בתה' נ"ה, ז—ח. שהתלונה על הצלחת הרשעים יש לה מקבילות בס' תהלים, כבר ראינו. לדמוי הכוס ביד ה' (יר' כ"ה, טו—כח; מ"ט, יב; נ"א, ז) עיין תה' ע"ה, ט; ס, ה.

הדעה, שמשוררי תהלים הם שקבלו מירמיהו, היא דעה בטלה. משל העץ השתול שרשו בספרות החכמה המצרית העתיקה, ומקומו הראשוני הוא איפוא בספרות המזמורית-החכמתית הישראלית, שנחלה נחלה מספרות המזרח העתיקה, ולא בספרות הנבואית.²⁵ תיאור השחיתות ביר' ט, ג—ה שייך לסוג מזמורי (השוה גם מיכה ז', ב—ו), וגם לסוג זה יש שורש עתיק בספרות החכמה המצרית.²⁶ התלונה על הצלחת הרשעים היא לפי מהותה חכמתית. בספרות הנבואית יש לה מקבילה רק בחב' א'—ב'. ולעומת זה נדונה השאלה בס' איוב ובכמה ממזמורי ס' תהלים. ולא עוד אלא שבשאלה הזאת מתחבטת כבר החכמה הבבלית והמצרית העתיקה.²⁷ גם תיאורי הרשעים המצליחים ביר' ובתה' ואיוב מוכיחים, שהקדימה לספרות החכמתית-המזמורית. בספרות זו הרשע המצליח הוא גא, איש חמס, בוטח בעשרו, כופר באלהים ובהשגחה. ואילו ירמיהו קובל: קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם (י"ב, ב). הכוונה לאותם האנשים המתגאים בתורת ה' שבידיהם (ח, ח ועוד) והחושבים את עצמם ליראי אלהים, שרדפו אותו על דברי נבואתו. תיאור זה משקף מצב היסטורי מיוחד, ואילו התיאור החכמתי הוא על-היסטורי, יום-יומי ודור-דורי, ושרשיו עולים עד הספרות הבבלית העתיקה. סגנון-מורשה ומטבע-מורשה נכרים ביחוד במזמורים האישיים של

²⁵ עיין למעלה, כרך ב', ע' 660. — עירוב-סגנון אפיני יש ביר' י"ז, ה, ז: „א רור הנבר אשר יבטח... ב רוך הנבר אשר יבטח...“ במקבילות בספרות המזמור והחכמה הנוסח הוא: „אשרי“ (תה' מ', ה; פ"ד, יג; ל"ד, ט; שש' פ"ו, כ). „אשרי“ הוא מטבע מצוי בספרות ההיא. ואילו ירמיהו שנה מן המטבע בהשפעת סגנון ס' דברים, חשות י"א, ג. ועיין להלן על ירמיהו וס' דברים.

²⁶ עיין למעלה, כרך ב', ע' 703—704.

²⁷ שם, ע' 617 ואילך.

[illegible]

62 אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְעַתָּה יִשְׁמָעְךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְעַתָּה יִשְׁמָעְךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְעַתָּה יִשְׁמָעְךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ

[illegible]

Q. L E L E Q

[illegible][illegible]

של שני נביאים קשורה קשר אורגני, עניני וסגנוני, בספרי התורה: ירמיהו ויחזקאל. ס' ירמיה מעורה בס' דברים, וס' יחזקאל — ב„מקור“ הנקרא ס' הכהנים. ודבר זה ודאי לא מקרה הוא. הזמן הוא זמן ראשית התגבשות ספרות התורה לספר התורה. ועוד: שני הנביאים האלה הם כהנים. שניהם שייכים איפוא לחוג של „תופשי התורה“, לשבט, ששמר על ספרות התורה, שהתורה היתה „חכמתו“ ושעליה חנך את בניו, כדי שיהיו מורים את משפטיה לעם. השפעת ס' התורה נכרת גם בנבואות אחרוני הנביאים. אבל התופעה הזאת מתגלה לעינינו ראשונה ובצורה מובהקת ומפלאה ביותר בס' ירמיה.

ס' ירמיה הוא הספר הנבואי היחיד, שאנו מוצאים בו עשרות בטיים וגם פסוקים שלמים מס' דברים, והם ארוגים במליצותיו וקבועים כמעט בכל פרשיותיו. יש בס' ירמיה רמזים רבים לחוקי ס' דברים. אבל מרובה ביחוד השותפות הלשונית-הענינית בין ספר זה ובין מסגרת ס' דברים (א'—י"א, כ"ח—ל"ב). על התופעה הזאת כבר עמדו, אבל — לא לכל היקפה, וכל שכן שלא הסיקו ממנה את המסקנות עד סופן³². יותר מאשר במאתים מקומות מצטט ירמיהו את ס' דברים, זוהי תופעה מונומנטלית³³. את השותפות הלשונית והענינית שבין שני הספרים בקשו לבאר מתוך השפעתו של ס' דברים על ספרות הדורות ההם. אבל אין זה ביאור מספיק. כי את השפעת ס' דברים אנו מוצאים באמת רק במסגרת ההיסטוריוסופית של ס' מלכים, ולפי הדעה הרווחת — גם במקומות אחדים בס' יהושע, שופטים, שמואל. ואילו בס' יחזקאל, ישעיהו השני, חגי, זכריה, מלאכי רשומי ההשפעה של ס' דברים אינם מרובים. זאת אומרת: ההשפעה הספרותית תחומה מצומצם מאד, והיא נכרת ומובהקת רק בדברי מעבדים ועורכים. מיוחד הוא ס' ירמיה בזה, שהוא יצירת נביא ומשורר גדול, מצד אחד, ומצד שני הוא ארוג כולו על מסכת סגנונו ודמויו של ס' ד.

את התופעה הזאת בקשו לטשטש³⁴, חוקרים נוצרים עמלים לערפל את העובדות מתוך מגמות תיאולוגיות מסוימות. אבל כל מי שיבחן את הדברים

32 לשאלה על-דבר יחוו של ירמיהו לס' דברים עיין: פואוקו, ס' היובל

לקיטל, ע' 126 ואילך.

33 על ההשפעה הלשונית של ס' דברים על ירמיהו עיין להלן רשימת הבטיים

בנספח.

34 אמצעי המשמש היא הפרדת ס' דברים וס' ירמיה לשכבות ולרברים, הבחנת

מהדורות ודברי עורכים ומשלימים ומשלימים. בתוך זהו ובהו זה אפשר לדמות

בלי משפט קדום יהיה מוכרח להודות, שירמיהו עצמו (ולא עורכים ומעבדים) מדבר בלשון ס' דברים. ולא עוד אלא שהוא חי והוגה באזניו של ס' דברים. אפשר לומר: ירמיהו הוא נביאו של ס' דברים ונביא הברית, שנכרתה עליו. התיאולוגיה הנוצרית מתאמצת לתפוס את נבואת ירמיהו דוקא כמלחמה ב"ספר", בדתיות-השקר, שנוצרה עם כריתת הברית על ה"ספר" בימי יאשיהו. רוצה היא בכל מחיר לתאר את ירמיהו כ"מבשר" של ישו-פוילוס. דחית התפיסה הזאת היא תנאי ראשון להבנת ירמיהו.

נבואות המושרשות בס' דברים

החזון הראשון של ירמיהו, חזון התקדשותו לנביא, ארוג על מסכת הדמויים של ס' דברים. ירמיהו נעשה נביא במגע יד ה', האומר לו: "הנה נתתי בדברי בפוך" (א', ט). לשון זו אנו מוצאים רק בדב' י"ח, יח: "ונתתי דברי בפוך" ³⁵. הדמוי על מתן הדברים בפי הנביא לבש צורה של מראה בחזון ירמיהו. על שורש זה של המראה מעידות המצוות הקשורות בו, המנוסחות בלשון ס' דברים, מלה במלה: את כל אשר אצוך תדבר, אתך אני, אל תירא, אל תחת. בדב' ל"א (השוה יהושע א') משה מצוה את יהושע, שלא יירא ולא יחת מפני גויי ארץ כנען, שעליו להלחם עמם. ירמיהו טובע את הדמוי במטבע חדש: אלהים מצוה אותו, שלא יירא ולא יחת מפני ישראל, שאליהם הוא נשלח להוכיחם. בחירת הנביא מכונה ביר' א', ה בכנוי "ידעתיך". והקבלה לזה מצינו בדב' ל"ד, י (השוה גם שם' ל"ג, יז). אלהים אומר לירמיהו: וקמת ודברת אליהם (א', יז) עיין גם כ"ט, טו: הקים... נבאים). אבל לשון קימה או הקמה בנביאים מצינו רק בדב' י"ח, טו, יח: ל"ד, י ³⁶. עונש

שכבות ורבים, שהשמיעו זה על זה השפעה גומלים. עיין ביאוריהם של דוהס, גיורכמ, פולץ ועוד. עיין גם פואוקו, ס' היובל לקימל, ע' 128 ואילך. אפיני הוא בנדון זה מאמרו של Hyatt על ירמיהו וס' דברים: *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, 1942, ביחוד ע' 165 ואילך. מפני מה בחרו להם המעבדים המשנה-תורתיים בכל הדורות דוקא את ס' ירמיה לחומר של עבוד ולהפך, אי אפשר להבין.

³⁵ הדמוי נמצא, אמנם, גם בספורי בלעם בבמ' כ"ב, לח; כ"ג, ה, יב, אבל רק בלשון "שם": "אשר ישים אלהים בפוך", ועוד. השווה גם דב' ל"א, יט; יש' ג"א, מז; נ"מ, כא.

³⁶ במקומות אחרים מצינו לשון הקמה בשופטים (שופ' ב', מז, יח; ה', ז, ועוד), במלכים (שם' א', ח; במ' כ"ד, יז; יר' ל', ט, ועוד), בכהנים (ש"א ב', לה). רק בעמ' ב', יא נזכרו נביאים עם נזירים בלשון זו.

מיתה, שירמיהו נבא לחנניה בן עזור ולשמעיה הנחלמי על עוון נבואת השקר, מושרש בחוקי-הנביאים שבדב' י"ג, ב-ו; י"ח, טו—כב. על זה מעידה הגדרת העוון כדבור „סרה” על ה' (יר' כ"ח, טז; כ"ט, לב), כמו בדב' י"ג, ו. הסימן, שנותן ירמיהו בנביא האמת („בבא דבר הנביא”: כ"ז, ט), הוא הניתן בדב' י"ח, כא—כב. גם חזון התקדשותו של ירמיהו וגם כל דמויו על הנבואה מעורים איפוא בפרקים על הנבואה שבס' דברים.

חזון מיוחד במינו אנו מוצאים ביר' י"א, א—ה. האל אורר באזני הנביא את אשר לא ישמע „את דברי הברית הזאת”, היינו: דברי ס' הברית של יאשיהו³⁷. אלהים אורר בלשון „ארור האיש”... הנביא עונה אחריו „אמן”. מקור החזון הזה היא המצוה שבדב' כ"ז על הברכה והקללה. הכהנים אוררים על עברות מיוחדות, אבל הארור האחרון הוא לאשר לא יקים „את דברי התורה הזאת”. הכהנים אוררים בלשון „ארור האיש”, והעם עונה „אמן”.

37 שיר' י"א, א—י מכון לס' ברית יאשיהו, הסכימו הרבה חוקרים (קינן, ניוברקס, דרייבר ועוד). אבל מיט דותם יש חולקים על תפיסה זו. דוהם (ביאורו לירמיה, לי"א, א—ד, ע' 107) מוען, ש„חידה” היא לו, איך יכול מי שהוא להנחית, שקטע זה הוא משל ירמיהו. הבקורת האסתטית שלו מבחינה בקטע זה אריכות מליצית ועניות מחשבה. ועיקר שאלתו היא: מפני מה קורא המחבר לס' דברים בלי הסבר מוקדם „הברית הזאת”? על שאלה זו הוא מורח להשיב שם. אבל המעם האמתי הוא: הדברים נאמרו בשעה שנכרתה הברית, ומשמעותם היתה מובנת מאליה לשומעיו של ירמיהו. — לשאלת יר' י"א, א—י עיין: פואוקו, ספר היובל לקימל, ע' 140 ואילך. פואוקו מצטרף לדוהם ולקורניל. פואוקו משלו מוען (ע' 142 ואילך), ש„דברי הברית הזאת” בס' ירמיה מסמנים את ברית-סיני דוקא ולא את ברית-ארץ-מאב. כי ביר' י"א, ד, ז, י; ל"א, לא; ל"ד, יג מדובר בפירוש על הברית, שנכרתה בשעת יציאת מצרים. ואילו בדב' כ"ח, טט הברית המשנה-תורהית מסומנת כברית-ארץ-מאב ומובדלת מברית-חורב. ברית-יאשיהו נכרתה על ס' דברים, והיא איפוא חדושה של ברית-ארץ-מאב. מכאן כאילו יוצא, שס' ירמיה אינו מוכיר כלל ברית זו. אבל הבחנתו של פואוקו אין בה ממש. בדב' כ"ט, ח ברית-ארץ-מאב נקראה „דברי הברית הזאת”, ולהלן: „האלה הזאת” (יא, יג, יח, ועוד), ובפסוק כד אותה הברית מסומנת כברית, אשר כרח ה' עמם „בהוציאם אחם מארץ מצרים”, כמו בס' ירמיה. זאת אומרת, שברית-ארץ-מאב נתפסת כחדוש ברית-חורב, וברית יאשיהו היא חדוש שחיהו. ברם, „יציאת מצרים” היא מושג רחב וכולל באמת גם את זמן ברית-ארץ-מאב. על פואוקו עיין גם להלן, הערה 39. — לנוסח יר' י"א, א ואילך עיין להלן, הערה 53.

בחזון ירמיהו האל מופיע ככ ה', הנביא עונה במקום העם. גם חזון חגיגי זה (על משמעותו עיין להלן) ארוג איפוא על מסכת מצוה של ס' דברים.

ביר' י"ג, יא ירמיהו מבאר את מעשה האזור הסמלי (שם, א—ח):
 „כי כאשר ידבק האזור אל מתני איש, כן הדבקתי אלי את כל בית ישראל וגו'.
 אולם לשון דבקות באלהים מצינו רק בס' דברים (ד', י'; כ', י"א, כב;
 י"ג, ה'; ל', כ'; עיין גם יהושע כ"ג, ח; מל"ב י"ח, ו, שיש בהם מסגנון ס"ד).
 דמוי של ס' דברים לבש איפוא גם כאן צורה נבואית ושמש יסוד לפעולה
 דרמטית-נבואית.

ביר' כ"ח, יב—יד מסופר, שאחרי שחנניה בן עוזר שבר את מוטת
 העץ מעל צואר ירמיהו, נצטוה הנביא לעשות מוטות ברזל, לאות, שה' נתן
 „על ברזל" על צואר הגויים לעבוד את מלך בבל. הדמוי הזה, „על ברזל"
 על צואר עם כסמל קשי השעבוד, נמצא בלבוש מלולי זה עצמו עוד רק
 בדב' כ"ח, מה. מוטיב מס' דברים נתגבש איפוא שוב בפעולה נבואית-דרמטית.
 כמה תוכחות מוכיח הנביא את בני דורו בימי יאשיהו על עבודת
 הַבְּמוֹת בהתאם לדרישת ס' דברים (עיין להלן). אבל — יתר על כן: ירמיהו
 מעצב גם את קורות ישראל בעבר על הבסיס הדרשיה המשנה-תורתית
 של יחוד-הפולחן. את מקדש שילו הוא מכנה: „מקומי... אשר שכנתי שמי
 שם בראשונה" (ז', יב). ס' דברים יודע רק מקום אחד: „המקום אשר יבחר...
 לשכן שמו שם" (י"ב, יא; י"ד, כג, ועוד). והוא יבחר אחרי שיבואו „אל
 המנוחה ואל הנחלה" (י"ב, ט). עיין גם מל"א ג', ב. אבל ירמיהו מכנה את
 שילו בכנויים משנה-תורתיים ורואה את תקופת שילו כתקופה ראשונה של
 יחוד-פולחן. בזה הוא מניח יסוד לתפיסתה של היהדות כפי שנתגבשה במשנה
 זבחים י"ד, ד—ח. ולא עוד אלא שגם בחזון העתיד של ירמיהו יש מטבע
 משנה-תורתי מובהק. עתידים יושבי הר אפרים שיאמרו: „קומו ונעלה ציון
 אל ה' אלהינו" (ל"א, ה). כל ישראל יבואו וירננו בציון (שם, יא). בנבואה
 לשבטי הצפון הוא אומר: „והבאתי אתכם ציון" (ג', יד).

הנבואה ביר' ג', א—ח ארוגה על מסכת החוק שבדב' כ"ד, א—ד על
 האשה הגרושה, שהיתה לאיש אחר. ירמיהו משתמש בבטויים של החוק
 הזה. ביר' י"ז, יט—כז הנביא מזהיר על שמירת השבת. תיאולוגים נוצרים
 שוללים נבואה זו מירמיהו, אבל — מתוך טנדנציה נוצרית שקופה. גם בנבואה
 זו נכר הקשר עם ס' דברים. נסוח המצוה בפסוק כב הוא משנה-תורתי:
 „...כאשר צויתי..." (עיין דב' ה', יב: „כאשר צוץ"). בשמ' כ', ח בטוי זה
 איננו. הבטויים שמסביב: „השמרו בנפשותיכם", „ויקשו את ערפם", „לבטלי

שמוע". והיה אם שמע תשמעון" הם משנה-תורתיים, והם טובעים את הנבואה במטבע ירמיני אמתי.

ביר' ל"ד, ח—כב אנו מוצאים תוכחה קשה של ירמיהו הקשורה גם היא בחוק של ס' דברים, והיינו: החוק על עבד עברי בדב' ט"ו, יב—יח. החוק הוא עתיק, עיין שם' כ"א, א—יא. אבל הנבואה ביר' ל"ד רומזת על נסוח החוק שבס' דברים. ביר' ל"ד, ט, יא, טז הושטה השפחה לעבד, כמו בחוק שבדברים. נסוח החוק בפסוק יד הוא במליו זה של ס' דברים. בפסוק יג נסמכה לחוק הזכרת היציאה ממצרים "מבית עבדים". אולם רק בדב' ט"ו, טז (השוה ויק' כ"ה, מב, נה) ולא בשם' כ"א הונמק חוק העבד העברי בפדות מעבדות מצרים⁸⁸. גם תוכחתו של ירמיהו בל"ד, יז—כא היא משנה-תורתית בבטוייה. אפינית ביותר היא פליטת-השפטים (או פליטת-הקולמוס) בפסוק יד: "מקץ שבע שנים". כבר השתדלו לבאר בטוי זה ולטעון, שאין הכוונה אלא לשש שנים (והשבעים תקנו ותרגמו "שש"). אבל הלשון "מקץ שבע שנים" מסמנת מחזור קבוע של שבע שנים לפי מנין כללי ולא שיעור של שנות עבדות. ברור, שהבטוי נגרר מדב' ט"ו, א—פסוק ראשון של מגילה הכוללת שני חוקים סוציאליים: על "שבע שנים" של השמיטה ועל "שש שנים" של עבדות. ירמיהו זכר את המגילה הזאת והביא את דבריה בעל-פה, ומתוך תאונת-זכרון קלה עירב את הפרשיות. לא יתכן, שמי שהוא הוסיף מלים כאלה נגד המשך הדברים. אדרבה, גם כאן יש לפנינו דוגמה לכך, שלא העזו לתקן אפילו פליטת-זכרון. ועם זה אנו למדים מכאן, כמה מעורה היתה יצירתו של ירמיהו בס' דברים ככתבו וכלשונו וכסדרו⁸⁹.

⁸⁸ בל"ד, יז מצינו את הבטוי "איש לאחיו ואיש לרעהו" (עיין גם כ"ג, ה;

ל"א, לג), וגם הוא בלי ספק נרדף לשון מדב' ט"ו, ב.

⁸⁹ לעומת זה בא פואקו, ספר היוכל לקימל, ע' 146—147, לירי מסקנה,

שיר' ל"ד, יד מתכוון דוקא לשם' כ"א, ב. שיר' ל"ד, יד חופף כמעט מלה במלה את דב' ט"ו, יב, אינו מוכיח לפואקו כלום. מכריע הדבר, שיר' ל"ד, יד אינו מוכיר בפירוש את השפחה, וגם בשם' כ"א, ב לא נזכרה שפחה! פואקו נסמך רק על יר' ל"ד, יד, ואף במלה אחת אינו מגלה, שבשאר הפסוקים באותו הפרק (מ—יא, טז) מדובר על העבדים והשפחות יחד. ואף המלה "העבריה", שהושמטה בפסוק יד, מובאת בפסוק טז: למותר להעריך שיפה כזו של מחקר. — על זה יש להוסיף, שנוף החוק בדב' ט"ו, יב—יח לפני נסוחו הדקדוקי הוא חוק על העבד בלבד ולא על האמה: נושא כל המשפטים הוא העבד, וכל הפעילים והכנויים באים בלשון זכר וביחיד. האמה נזכרה כאילו רק בסוגריים בפסוקים יב ויז. אופי יסודי זה של נוסח החוק נשמר בזכרוננו

את האידיאה של האמונה העממית העתיקה על שבועת אלהים לאבות קבל ירמיהו מס' דברים, הנביאים נוטים יותר לאידיאה של חסד האלהים עם ישראל. הנביאים שלפני ירמיהו אינם מזכירים כמעט את אמונת השבועה. השבועה נזכרה רק במיכה ז', כ כשהיא כרוכה ב"אמת" ו"חסד". אבל ירמיהו מזכיר בשני מקומות את השבועה לאבות לתת להם ארץ, "זבת חלב ודבש": י"א, ה; ל"ב, כב (עיי' דב' י"א, ט; כ"ו, טו; ל"א, כ). השבועה נזכרה גם במקומות אחרים בתורה. אבל בשני המקומות בס' ירמיהו היא סמוכה לבטויים וענינים משנה-תורתיים, ואין ספק, ששאובה היא ביחוד מס' דברים.

בס' דברים מושרשת הנבואה האסכטולוגית החדשה של ירמיהו על חדוש הלב ועל, "ברית חדשה" לעתיד לבוא, נבואה זו, שנעשתה מרכיזת בנצרות, עם שנתקה ממשמעותה האמתית ונדרשה בהפך הגמור מכוונתה האמתית. בדב' כ"ט—ל' משה מוכיח את ישראל ומזכיר להם את נפלאות האל וקובל ואומר: "ולא נתן לכם ה' לב לדעת... עד היום הזה" (כ"ט, ג). ואחרי שהוא צופה את מרים וענשם של ישראל בעתיד, הוא מבטיח להם, שאחרי שישובו לה' בכל לבם בארצות גלותם, ירחמם האל וימול את לבם ולבב זרעם לאהבה את ה' בכל לבבם ובכל נפשם (ל', א—ו). אידיאות ובטויים אלה מופיעים גם ביר' כ"ד, ל"א ול"ב. הנביא מבטיח לגולים, שאם ישובו לאלהים, "בכל לבם", יתן להם ה' לב לדעת אותו (כ"ד, ז) וליראה אותו (ל"ג, לט). (גם במשל עצמו על מילת הלב שבדב' ל', ו; י', טז משתמש ירמיהו בד' ד'; ט', כה). החזון על הברית החדשה בל"א, ל—ג ארוג על מסכת דב' ו', ד—ט; י"א, יג—כא. המצוה לשים את דברי התורה על הלב. לכתוב אותם על המזוזות, ללמד אותם לבנים לובשת בחזון ירמיהו צורה של יעוד אסכטולוגי חדש: אלהים יכתוב את התורה על הלב, וגם הבנים ידעוה בלי למוד.

בס' דברים מושרש גם כל סגנון התוכחה של ירמיהו. סגנונו של ירמיהו בכלל טבוע במטבע השנון וההכפלה של ס' דברים. אבל במטבע ס' דברים טבועה ביחוד התוכחה שבס' ירמיהו. כבר עמדנו למעלה על התופעה המיוחדת של ס' ירמיהו (ואחריו — ס' יחזקאל): על תוכחת—

של ירמיהו, ומחוך כך השמים את האמור, "בסוגריים". — לענין זה השווה למעלה, כרך א', ע' 58, הערה 14. עמדתי שם על התיסה שבדבר, שביר' ל"ד לא נזכרו כלל עבדים נרצעים. אבל פרמי שחרור העבדים בימי צדקיהו אינם ידועים לנו, ואין אני יכולים באמת להסיק מזה מסקנה. על מעם הבטוי "מקץ שבע שנים" לא עמדתי עוד. א. — לשאלת שחרור העבדים ומעם בטול השחרור עיי' למעלה, ע' 373 והערה 3.

האִימִים, שאִין דוגמתה אצל הנביאים שלפניו. סגנונה של התוכחה הזאת מעיד עדות ברורה על מקורה: תוכחת ירמיהו היא ברובה המכריע זו שבדב' כ"ח, גם בעניניה וגם בבטוייה, ותוכחת יחזקאל היא זו שבוֹיֵק' כ"ו. פסוקים שלמים מביא ירמיהו מדב' כ"ח ומדב' כ"ט—ל"ב. אבל ביהוד חשוב הדבר, שהמוטיבים החדשים של איומי הפורענות שבס' ירמיה רובם מקורם בס' דברים.

תיאור הגוי המשחית ביר' ה', טו—יו מקורו בדב' כ"ח, מט—מב. בין שני התיאורים יש מעג מלולי. סמל „על הברול" לשעבוד הבבלי (כ"ח, יד) מקורו בדב' כ"ח, מח. האיום המצוי הרבה בס' ירמיה, שהמתיים לא יקברו ויהיו מאכל לעוף השמים וכו', מקורו בדב' כ"ח, כו (ביר' ז', לג הובא הפסוק כלשוננו). איומי הפורענות לילדים בס' ירמיה מקורם בדב' כ"ח, יז, נט. האיום במיתת תחלואים (יר' ט"ז, ג; י"ד, יח) מקורו בדב' כ"ח, כב, כו, נט—סא. המלה „תחלאים" נמצאת בתורה ובנביאים רק ביר' ובדב' כ"ט, כא. האיום באכילת בשר הבנים והבנות מקורו בדב' כ"ח, נג—נז. הפסוק בדב' כ"ח, נג מובא כלשוננו ביר' י"ט, ט. האיום, שאִין לו שום דוגמא אצל הנביאים שלפני ירמיהו, שהפורענות תבוא גם על הגולה, שהגולה תהיה לשמה ולשרקה בכל הגויים, שהחרב תרדוף אחריהם גם בארצות הגויים וכו', מקורה בדב' כ"ח, סד—סז, השוה ד', כז—כח. יחיד ומיוחד הוא בכל המקרא כולו בפרט האיום, שהגולים יעבדו בארצות הגויים „אלהים אחרים" בעל כרחם, ואנו מוצאים אותו רק בדב' ד', כח; כ"ח, לו, סד; יר' ט"ז, יג; עיין גם ה', יט („זרים" — אלילים). — על מקור זה של חזונות הפורענות שלו מעיד ירמיהו עצמו גם בפירוש. ביר' א, טו הוא מטעים, שהרע, שבא על ישראל, הוא קיום „דברי הברית הזאת", היינו: דברי הקללה שבס' ברית יאשיהו, שהזכיר לפני כן⁴⁰.

40 ירמיהו ידע, כמובן, גם ספרות חורחית אחרת מלבד ס' דברים. כמה קיום מוליכים אל ס' הכהנים. ירמיהו מוכיח את דורו על שבועת שקר בשם ה' (ה', ב; ו', פ). וחמא זה נזכר בלשון זו רק בויק' ה', כב, כד; י"ט, י (ובספרות שלאחרי ירמיהו). ביר' ל"ד, ח, מו, יז משתמש ירמיהו בלשון קרא „דרור" לעכדים. ולשון זו מצינו רק בויק' כ"ה, י (השוה יחז' מ"ו, יז). „חרבו ופריחתם" ביר' ג', ט הוא מלשון ס"כ, ועיין ביהוד ויק' כ"ו, ט. לבטויים „חנף חחנף הארץ", „וחחניפי ארץ" (ג', א, ב, ט) עיין במ' ל"ה, לז. לבטוי „מאסח... נעלה נפשו" (יר' י"ד, יט) עיין ויק' כ"ו, מו, סג—מד. לבטוי „אל תמר כריהך אחנו" (יר' י"ד, כא) עיין ויק' כ"ו, מד. כמה מן המוטיבים של התוכחה משותפים לדב' כ"ח ולויק' כ"ז: חליים, רעב, חרב,

ירמיהו — נביאו על ס' דברים

הקשר הזה שבין ס' ירמיה ובין ס' דברים אינו יכול להתבאר מתוך ההשפעה הספרותית של ס'ד על בני הדור. ברור, שיש כאן יותר מזה. החזון הראשון של ירמיהו־הנער מעורה כבר בדמוי ס' דברים. ס' דברים הוא יסוד מיסודות השכלתו של ירמיהו. ס'ד הוא ממסורת בית אביתר. אין ספק, שירמיהו למד ספרות זו מילדותו וספג את לשונה ודמוייה. הוא ידע את ס' דברים — ודאי באיזו „מהדורה” אחרת — עוד לפני שנמצא טופס שלו בבית המקדש ולפני הרפורמה של יאשיהו. הוא למד אותו ב„בית הספר”, עם שאר בני הכהנים שבענות. בעיניו היה הספר „תורת אלהים”, וכך היה בעיניו עד סוף ימיו. הוא היה נביא הספר הזה ונביא הברית, שנכתרה עליו. רק מתוך כך אפשר להבין את האיש ואת פעולתו.

שרשים באמונה העממית ובנבואה הקלסית

ירמיהו, ככל הנביאים, נחל את יסודי השקפת עולמו מן האמונה העממית. נבואתו מבוססת על האמונה העממית. את „נגודו” של ירמיהו לאמונה העממית המציאה התיאולוגיה הנוצרית. והיא קובעת את ה„נגוד” על-ידי שיטה של מחיקות והשמטות הנעשות מתוך משפט קדום לשם תגוזות פרוטסטנטית-ליברלית. ודאי שאין להגיע אל האמת ההיסטורית בדרך זו. מן האמונה העממית קבל ירמיהו את האדיאיה של אל אחד, אל עולם, אל לא-מיתולוגי. מלחמתו בבטחון הפולחני של בני דורו מבוססת על האדיאיה הישראלית השרשית של פולחן לא-מיתולוגי ולא-מג, פולחן, שהוא חסד-אלהים, מתנת-אלהים, ולא צורך-אלהים. גם ירמיהו, כשאר הנביאים, חי ויוצר באווירת תרבותו של עם מונותאיסטי. גם הוא אינו יודע את האלילות המיתולוגית, ואין הוא פוקד אותה אף במלה אחת. האלילות היא לו עבודת „עץ ואבן”. גם הוא מאמין, שלא נתנה אמונת-היחוד עד עתה אלא לישראל בלבד ושאר הגויים נענשים על האלילות, אף-על-פי שמנצנצת כבר בנבואתו

אכילת בשר בנים ובנות, מחים ללא קבורה, פורענות על הנולים בארצות הגוים. אבל דברי ירמיהו: „האספנו... אל ערי המבצר ונרמה שם” (ח', יד; ד', ה) מזכירים את ויק' כ"ו, כה: „ונאספתם אל עריכם” וכו'. לדברי ירמיהו „ושלחתי אחריהם את החרב”... (פ', טו; כ"ד, י; כ"ט, יח) עיין ויק' כ"ו, לנ. חורבן סדשים אינו בס' דברים, אבל נזכר בויק' כ"ו, לא. גם הדמוי ערלת הלב נזכר בויק' כ"ו, מא. — אפשר איפוא לומר, שירמיהו השתמש בלשון התוכחה התורתית בכלל. ועם זה ברור, שס' ירמיה קשור בסגנונו ועניניו ביחוד בס' דברים.

האידיאה החדשה, שהאלילות חטא היא גם לגויים. באחת מנבואותיו הראשונות הוא אף מעמיד את נאמנות הגויים לאלהיהם כמופת לישראל (ב', י"א). מן האמונה העממית קבל ירמיהו את האידיאה של בחירת ישראל, ברית ה' עם ישראל, קדושת ארץ ישראל, קדושת ירושלים ומקדשה. שותף הוא עם העם באמונה בנצח הברית עם ישראל, העומדת על השבועה, שנשבע ה' לאבות, בנצח בחירתה של ירושלים, בנצח מלכות בית-דוד. אמנם, הוא נבא חורבן וגלות, אבל את החורבן הוא מדמה לו רק כתופעה זמנית. אחרי החורבן ישיב ה' את שבות ישראל ויחדש ימיו כקדם.

אולם ירמיהו הוא גם נושא הרעיונות הגדולים של הנבואה הקלסית, שבה נתגלתה האידיאה הישראלית גלוי חדש. בנבואה האסכטולוגית ירמיהו הוא מיורשיו של ישעיהו, אף-על-פי שאין הוא מגיע לשיאו של ישעיהו בכח העצוב החזוני; כצפניה וכחבקוק בני דורו, הוא מנביאי האסכטולוגיה האוניברסלית.

היחיד והאומה

ירמיהו הוא לא אבי ה„דתיות האישית“ בישראל, כדעה הרווחת. גם זו היא המצאה תיאולוגית-נוצרית. המצאה זו קשורה בהנחה, שירמיהו הוא יוצר המזמור, אבי השירה, שנתגבשה בס' תהלים ושיש בה הרבה משירת-היחיד. אבל הנחה זו היא בטלה ומבוטלת. מזמור היחיד קיים היה בבבל ובמצרים מאות שנים לפני ירמיהו, וגם בישראל כבר הגיע לשיא התפתחותו לפני ירמיהו, וירמיהו השתמש בנוסחאותיו ובסגנונו, כמו שראינו. יש בנבואת ירמיהו יסוד אישי, אבל אין זו נעימה חדשה כלל וכלל. יש ויש יסוד אישי גם במסופר על אברהם, יצחק ורביקה, יעקב ורחל, משה, שמשון, חנה, דוד, שלמה, אליהו, אלישע, חזקיהו ועוד ועוד.

גם הדעה, שירמיהו הגה את תורת-הגמול האישית, אינה אלא דעה בטלה. ההבטחה „איש בעונו ימות“ היא הבטחה משיחית של ירמיהו (ל"א, כו-כט), כהבטחת הברית החדשה וסליחת החטאים ועוד (שם, לא ואילך). אבל זהו מוטיב צדדי, ציור-שוליים ביריעת-חזון רחבה. אולם נבואתו של ירמיהו ותורת הגמול, שנבואתו מעורה בה, הן בכללן חברות-יות-ל-אומיות בעצם מהותן. לא זה בלבד שירמיהו מביא את הפסוק „ומשלם עון אבות אל חיק בניהם אחריהם“ (ל"ב, יח), אלא שהשקפה המובעת בפסוק זה היא גם השקפתו שלו על הגמול בכל נבואותיו, אף-על-פי שהוא מזכיר בסגנון החכמה העתיקה גם גמול אישי (י"ז, ה-יא). הוא נבא מות וגלות לבני דורו, בגלל מנשה בן יחזקיהו" (ט"ו, ד). יש בספרו נבואות אחדות ליחידים, אבל

רוב נבואותיו הן קבוציות. הוא נבא תמיד פורענות לבנים (וגם לעוללים) בעון אבותיהם. בתפלותיו על אנשי ענתות הוא אינו שוכח להוסיף: „בניהם ובנותיהם יקחו ברעב (י"א, כב), „תן את בניהם לרעב“ (י"ח, כא). ירמיהו הוא נביא לאומות: לישראל ולגויים. נושאי נבואות הפורענות שלו הם ישראל כולו, עמים כולם או גם העולם כולו. מלך בבל הומלך על כל הגויים, ואף על — „חית השדה“ (כ"ו, ו; כ"ח, יד). גורל העולם כולו נחתך לשבעים שנה. ועוד ועוד. מובן מאליו, שגם את הגולה אין הוא תופס ככנסיה של יחידים. גם נבואותיו לגולה הן קבוציות: הוא מבחין גולה של יהויכין, גולה של צדקיהו, גולה של מצרים, ולגולות אלה הוא נבא גמול משותף (כ"ד, א—י; כ"ט, א—יט; מ"ב—מ"ד). כל שכן שיעודיו המשיחיים הם קבוציים, וקשורים הם בסמלים לאומיים.

היסוד הלאומי בנבואת ירמיהו

תוכחתו הדתית והמוסרית של ירמיהו, כתוכחת עמוס, הושע, ישעיהו וכו', עומדת על בסיס לאומי: על אמונת הברית בין האל ובין ישראל. ישראל, שלא כגויים, נענש גם על עבודת האלילים וגם על החטאים המוסריים, מפני שהאל הוציאו ממצרים, כרת עמו ברית, נתן לו ארץ וכו'. ירמיהו הצעיר משתמש בדמויו של הושע, שדמה את היחס בין האל ובין ישראל כברית נישואין. חסד העבר היה חסד נעורים, אהבת כלולות (ב', ב). האל הוציא את ישראל ממצרים, הוליכו במדבר, הנחילו ארץ. האלילות היא שכחת חסד, בגידה כבגידת אשה באלוף נעוריה, זנות (ב', כ; ג', א ואילך; י"ג, כז). ירמיהו משתמש גם בדמוי הכרם של ישעיהו: אלהים נטע את ישראל „שורק“, וישראל נהפך לו „סורי הגפן“ (ב', כא). ישראל יענשו, מפני שטמאו בעבודת אלילים את ארץ ה' (ב', ז; ט"ז, יח), ובשקוציהם את בית ה' (ז', ל; ל"ב, לד). החטא הדתי והמוסרי מחלל את בית המקדש (ז', יא). החובה הדתית והמוסרית של ישראל יש לה איפוא מקור היסטורי מיוחד — לאומי. האל נתן להם תורה, והם מאסו בה (י', יט). הם לא הלכו „בכל הדרך“, אשר צוה אותם (ז', כג—כד; י"א, א—ח). לא שמרו את תורת ה' (ט"ז, יא). הפרו את בריתו (ל"ד, ח ואילך).

ומפני זה ירמיהו, כשאר הנביאים, תופס גם את תפקידו כנביא-שליח כתפקיד לאומי: הוא נשלח רק לישראל. אמנם, ירמיהו מתקדש גם כנביא לגוים (א', ה, י). אולם על הגויים „הופקד“ „לנתוש ולנתוץ“ וגו', אבל לא נשלח אליהם. נבואות-הגויים של ירמיהו הן כמעט רק „מנטיות“. בישראל הוא משמש מוכיח, בישראל עליו להלחם (א', ז—ח, יז—יט ועוד). אבל

את הגויים אינו מוכיח. לשליחי מלכי הגויים, שהתאספו בירושלים בימי צדקיהו, הוא מצוה בשם אלהים להכנע לבבל (כ"ו). אבל אין פקודה זו כרוכה בשום דרישה מוסרית או דתית.⁴¹

אולם בנבואת ירמיהו יש גם יסוד אוניברסלי. האוניברסליות של ירמיהו אינה נובעת מן הדתיות האישית, וכל שכן שדבר אין לה עם נבואת החורבן. כמו בהשקפת-עולם של שאר הנביאים הגדולים, כן גם בהשקפת-עולמו של ירמיהו היסוד האוניברסלי אינו שולל את היסוד הלאומי אלא משלים אותו. שורש אחד של אוניברסליות זו הוא עתיק ועממי: האל, שנתגלה בישראל, הוא אלהי העולם ושופט כל העמים. ירמיהו נשלח לישראל, אבל הוא נביא לגויים, כנביאים, שהיו לפניו, "מן העולם" (כ"ח, ח). אידיאה זו היא עתיקה ושרשית באמונה הישראלית, ולא היה בה שום חדוש באותו הדור. גם חנניה, מתנגדו של ירמיהו, נבא, כמו שכבר הטעמנו, שה' ישבור את עול נבוכדנצר, "מעל צואר כל הגוים (שם, יא).⁴² שלטון-העולם של ה' היה איפוא יסוד מוסד גם לאמונה העממית. השורש השני של האוניברסליות בנבואת ירמיהו הוא חזון ישעיהו על קץ האלילות באחרית-הימים. זוהי האוניברסליות האסכטולוגית החדשה, שירמיהו הוא אחד מנושאייה. וגם אוניברסליות זו דבר אין לה לא עם דתיות אישית ולא עם נבואת החורבן. יוצרה, ישעיהו, היה נביא-ישועה.

פולחן ומוסר

כמו כן אין במשפטו של ירמיהו על הפולחן משום נגוד שרשי לאמונה העממית, למרות מראית-העין השטחית. כבר הטעמנו לא פעם, שמשפטם של הנביאים הגדולים על הפולחן נובע מן התפיסה הישראלית-השרשית של הפולחן כחסד אלהים בהפך מן התפיסה האלילית המגית והמיתולוגית. שלילת ערכו העצמי והמוחלט של הפולחן יכלה להוליד רק באוירת חייו של עם מונותאיסטי. הנביאים הגו את האידיאה של עלינונת המוסר על הפולחן, אבל הם העלוה ממעמקי האמונה הישראלית העממית. ירמיהו עומד על בסיסה של תורה זו, אף-על-פי שבאמת אין הוא מביע אותה בפירוש. כי בשום מקום אין הוא מעמיד בפירוש מוסר מול פולחן. לשולל פולחן-קרבות ביחוד עשתה אותו רק התיאולוגיה הנוצרית הליברלית על-ידי מחיקות והשמטות, כמנהגה.

41 עיין למעלה, ע' 44.

42 עיין למעלה, ע' 380.

את הרעיון „חסד“ או „משפט“ ולא „זבח“ אין ירמיהו מביע בפירוש בשום מקום. בט', כג הוא מטעים, שהאל חפץ חסד ומשפט וצדקה. אבל זבח אינו מזכיר כלל. בכ"ג, טו—יז הוא מטעים, בעקבות הושע, שעשות משפט וצדקה היא דעת האלהים. בפסוק טו כבוש גם רמז, שהצום אין לו ערך עצמי. בארבעה מקומות הוא מביע הערכה שלילית למעשי הפולחן של בני דורו: ו', כ; ז', א—טו; ז', כא—כח; י"ד, יב. ב' כ; ז', כא—כג הוא כאילו שולל את ערך הפולחן בכלל, אבל — רק אם נוציא את דבריו ממסגרתם ונפרש אותם בדיוק מלולי. דרישה חיובית, לעומת המעשה הפולחני, הוא מעמיד רק ב', כג. אבל אין הוא מזכיר כאן בפירוש צדק ומשפט. כעמוס הוא נסמך על המסורת: „כי לא דברתי את אבותיכם ביום הוציא (קרי: הוציא) אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח. כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר: שמעו בקולי... והלכתם בכל הדרך אשר אצוה אתכם“... כל הקטע הזה הוא משנה-תורתי בסגנונו. ז', כג—כו כוללים כמעט מלה במלה את הנבואה על ברית יאשיהו בי"א, ד—ה. הדרישה החיובית של ירמיהו מתאימה איפוא לכל מטבע נבואתו: לא זבח, אלא קיום כל דברי הברית. הנגוד הוא: מעשי-פולחן חיצוניים לעומת אמונת-אמת וקיום נאמן של התורה. מתוך כל תוכחותיו נמצאנו למדים, שאת עבודת האלילים ואת החטאים המוסריים הוא חושב לחטאים לאומיים, שאין שום פולחן יכול לכפר עליהם. נאמנות לאל וחיים מוסריים הם הם יסודי הברית. — על האופי הנבואי המיוחד של דרישתו לקיים את הברית עיין עוד להלן. שירמיהו אינו שולל במיוחד את פולחן הקרבות, נמצאנו למדים מי"ד, יא—יב: עם „עולה ומנחה“ הוא כולל כאן רנה וזלזול. והלא ירמיהו עצמו מתפלל, וגם מצוה הוא על התפלה (כ"ט, ז, יב). החטא הגדול הוא הפרת הברית (עיין ביחוד ל"ד, ח—כב). הברית מחייבת כביכול גם את האל (י"ד, כא). והברית היא פעולה פולחנית הקשורה בזבח (עיין ל"ד, ח, יח—יט). מלבד זה ברור מיחסו של ירמיהו אל המקדש, שאין הוא שולל את פולחן הקרבנות. ירמיהו אינו מדבר בשום מקום „נגד המקדש“, כטענת התיאולוגיה הפרוטסטנטית הליברלית⁴³, אלא תמיד בעד המקדש. המקדש, שהיה בית

⁴³ „נגד המקדש“ הוא שם הפרק על ירמיהו בספרו של בובר, תורה הנביאים (ע' 143 ואילך). התפיסה היא ביטודה זו של פולץ. בובר משער אפילו (ע' 159), שירמיהו לא בא עוד אל מקום המקדש אחרי נאומו על הבקבוק השבור (י"ט, טו) ושטאו נאסרה עליו הכניסה למקדש (ל"ו, ה). אבל מל"ה, ב—ד, עיין יא; כ"ה, א, ה; כ"ט, כו—כו ברור, שאין טמס בהשערה זו. על ל"ו, ה עיין למעלה, ע' 401 והערה 5.

להקרבת קרבנות. הוא המקום אשר האל שכן את שמו שם, אשר שמו נקרא עליו וכו'. בטחונם של רשעים ועובדי אלילים בבית המקדש ועצם בואם אל המקדש הם חלול השם (ו', א—טו). חטא מות היא שימת השקוצים במקדש (ו', ל'; ל"ב, לד). שיא התלונה היא: גם בביתי מצאתי רעתם (כ"ג, יא) ⁴⁴. כבד חטאם של בני דור צדקיהו ביתור, שהפרו את הברית, שכרתו לפני ה' במקדש (ל"ד, טו, יח). המקדש הוא „כסא כבוד” של אלהים (י"ז, יב). ירמיהו נבא, שכלי בית ה' עתידים לחזור לירושלים (כ"ז, כב) ⁴⁵. בנבואות העתיד שלו תופס חרוש עבודת המקדש מקום חשוב (ל', יט; ל"א, ד—ה, יג; ל"ג, יא, יח—כב).

ולפיכך ברור, שאם ירמיהו אומר, שהאל אינו רוצה בעולה ומנחה של „העם הזה” (י"ד, יא—יב), אין זה אלא מפני שמעשיהם רעים. ואם הוא אומר, שזבחייהם לא ערכו לה, מפני שלא הקשיבו אל דבריו (ו', כ—כא), הרי הוא רומז (בעקבות הושע ט, ד), שאם הם מקשיבים, זבחייהם ערכים לו. ואם הוא אומר, שה' לא צוה את ישראל בימי יציאת מצרים „על דברי עולה וזבח” (ו', כב), אין זאת אומרת, שהוא שולל את מקורה האלהי של תורת הקרבנות ⁴⁶.

44 עיין גם י"א, טו. נוסח הכתוב הזה (מה לירידי בביתי ונו') הוא לקוי, וכבר התקשו בו המבארים. כנראה, צ"ל: „מה תנדי בביתי? עשותך המזמחה הרבים, ובשר קדש יעברם מעליך? כי רעתכי, או תעלוז?” הדרוי הוא הליכת-מחול פולחנית, השוה יש' ל"ח, יט; ה"ה מ"ב, ה. ושיעור הכתוב: מה תרקדי בביתי? עשה חעשי המזמות הרבות, וזבחי קודש יעבירו החמאים מעליך? בעשותך הרעה תבואי אל מקדשי לשמות? ⁴⁵ בכ"ו, יט—כב לא נרמזה ש ר י פ ת הכיח. נאמר רק, שגם הכלים הנותרים יובאו בבלה. יש לזכור, שעד הרגע האחרון קוה ירמיהו, שהעיר הוכל עוד להנצל מן החורבן (ל"ח, יז). בכ"ו, יט נזכרו בפירוש העמורים, הים והמכונות, ונכללו בכלל הכלים העתידים לחזור. אבל לא נרמז כאן, שהעמורים והים והמכונות עתידים להשבר (נ"ב, יח) ושדוקא אלה לא יחזרו. זוהי איפוא נבואה ראשונית, שאין למחקה, כמו שעושים התיאולוגים הנוצרים מחוץ סגמה קבועה מראש.

46 דו הם, ביאורו לירמיה (ל"ו, כב, ע' 81—82), טוען, שירמיהו אמנם ידע בודאי את הספורים על הקרבנות של הבל, נח, שאול, דוד וכו', אבל לא האמין, שאלהים צוה על קרבנות, כחורת הספורים המשנה-חורחיים. אבל חוקי קרבנות הרי אנו מוצאים לא רק בס' דברים וב„חוקי היהדות המאוחרת, שהנצרות נפסרה מהם מיד” (שם, 82), אלא גם בס' הברית העתיק. ובספור העתיק (של סי"א) על הפסח נצטוו ישראל לזכות זבח פסח. היכול היה ירמיהו לחשוב את כל זה למעשי ידי „אנשי ספר”? חפיסת דוחם וחבריו דבר אין לה עם הכרה היסטורית מדעית. יסודה הוא תיאולוגי-ליברלי:

כ ע מ ו ס, רוצה הוא להטעים, שפולחן הקרבנות אינו ערך מוחלט, אינו דרישה מוחלטת של האל כדרישה המוסרית והיחודית, ואין לשער, שהיתה לו (ולעמוס) איזו מסורת מיוחדת על תקופת המדבר. מה שירמיהו אומר מתאים באמת למסורת של ס' דברים (וגם של ס"ב), שבמדבר לא היה קיים עוד פולחן־הזבחים של המקדשים בארץ⁴⁷, לפי דב' י', ח נתקדש שבט לוי לעבודה במדבר, אבל במדבר עשו ישראל „איש כל הישר בעיניו“ (י"ב, ח). הפולחן המקדשי־הלאומי התחיל רק בארץ, ועל זבח לאומי ראשון נצטוו רק לכשיבואו לארץ: על הזבח בהר עיבל עם כתיבת התורה על האבנים (כ"ז, ה—ח). זאת אומרת, שתקופת „חסד־הנעורים“ לא היתה תקופה של „עולה וזבח“. נבואת ירמיהו, שהארון לא יעשה עוד לעתיד לבוא (ג', טז), דבר אין לה עם שלילת הפולחן. נבואה זו קשורה בנבואה על הברית החדשה, שבה תכתב התורה על הלב (ל"א, ל—לג), ולא תהיה שמורה עוד בארון. (עיין על זה להלן).

הפרובלמה של החורבן

מכל האמור נובע, ששאלת־השאלות של אותו הזמן — חורבן או לא? — לא היתה שאלה של תפיסת־יסוד; בין ירמיהו ובין בני דורו לא היה הבדל דתי יסודי. הוא נבא חורבן, לא מפני שלא האמין בקדושת הבית והעיר. אדרבה, חורבן הבית הוא גם לו שיא הפורענות. בנבואת החורבן גם לא היה משום שלילת האמונה העממית, ש„חיי“ האל קשורים במקדש ובעיר. כי אמונה עממית כזאת לא היתה כלל בישראל, והיא בדות, שברו החוקרים. כל אגדת המקדשים הישראלית מעידה על כך⁴⁸. מעידות על כך האגדות על תקופת היחוד הקדמון, של אבות העולם, שבה לא היו מקדשים בכלל. המקדש היה מקום התגלות שכינת האלהים וחסדו עם ישראל. ובטוי מובהק ביותר לאידיאה זו של החסד היה דוקא בית הבחירה של ס' דברים⁴⁹, היינו: בית המקדש של אותה התקופה. וגם זה יש להטעים, שירמיהו לא נלחם באמונה העממית של אותו הדור, שיחודו של בית הבחירה הוא כאילו ערובה לבטחון העיר, ושאמונה כזו לא נבעה

הנביאים מוכרחים לשלול חוקים, ש„הנצרות נפסרה מהם מיד“. והם שוכחים, שהנצרות ההיסטורית גם היא לא שללה את הקרבנות, אלא שמה במקומם את קרבן כן האלהים, ומתוך אידיאה אלילית־למחצה זו יצרה לה פולחן אלילי־למחצה.

⁴⁷ עיין למעלה, ע' 71—72, הערה 24.

⁴⁸ עיין למעלה, כרך ב', ספתח: ערך „מקדש“.

⁴⁹ עיין שם, ע' 273—275.

מיחוד הפולחן במקדש אחד. אין שום יסוד לדעה, שהעם בטח בהיכל ה', מפני שהרפורמה של יאשיהו רוממה את המקדש בירושלים ועטרה אותו הוד מיוחד. כי אותו הספר, שעל יסודו נתיחד הפולחן בבית הבחירה בירושלים, כלל הוא גופו תוכחה, שאימה בחורבן גמור ונתישת כל העם מארצו וממילא— גם בחורבן המקדש (דב' כ"ח). התוכחה העתיקה יותר בויק' כ"ו מאימת בפירוש בחורבן המקדשים (לא). פחד התוכחה של ס' דברים הוא שנפל על יאשיהו ושריו (מל"ב כ"ב, יא—כג), ועל יסוד התוכחה ההיא נבאה חולדה חורבן עוד לפני ירמיהו (שם, יד—כ). האידיאה של החורבן היא איפוא לא חדשו של ירמיהו, אלא שאובה היא מאותו הספר, שבחשפעתו כאילו נלחם. והעם, שבטח בספר ובבית הבחירה, ידע והאמין אף הוא, שהאל יחריב את הבית והעיר, אם יפר את בריתו. ריב הנביא עם העם היה באמת אך ורק בשאלה זו: האם הפר העם את הברית או לא? העם לא האמין, שהדור ההוא, שנשאר נאמן לברית יאשיהו, ראוי לעונש החורבן. הם האמינו, שהאל, שהציל את עירו בימי סנחריב, יציל אותה גם בימי נבוכדנצר. השאלה היתה שאלת הערכת החטא.

חטאת הדור לפי תוכחת ירמיהו

על כל כובד הפרובלמה הזאת יכולים אנו לעמוד דוקא מתוך תוכחתו של ירמיהו. איומיו של ירמיהו כלפי בני דורו הם קשים ביותר. אבל מה הם החטאים, שבהם הוא מונה אותם?

את התוכחה על האלילות אנו מוצאים כמעט בכל פרקי ס' ירמיהו. בזעם מיוחד הוא מדבר על טמוא המקדש בשקוצי אלילים ועל שריפת הבנים בתופת (ז', כט—לד; י"ט, א—טו; ל"ב, לא—לה). מיוחדים הם שני חטאים אלה בזה, שיש בהם אופי לאומי, שהם פולחנים פומביים, שיכלו להעשות רק מטעם המלך. אבל כבר ראינו למעלה, שחטאים אלה לא היו חטאי הדור ההוא, אלא הם הם החטאים של תקופת מנשה, שלפי ירמיהו עדיין הם רובצים על האומה (ט"ו, ד). חטאי הזמן הם הקטר לצבא השמים על הגגות (י"ט, יג; ל"ב, כט), שמזכיר גם צפניה, ועבודת הנשים למלכת השמים (ז', יו—יח; מ"ד, טו—כה). אבל עבודת-אלילים זאת אינה אלא, כמו שהטעמנו למעלה, עבודה של יחידים בבתיהם. צפניה (א', ד) מזכיר עוד כמרים של הבעל. אבל ירמיהו אינו מזכיר לא כמרים ולא מקדשים⁵⁰. עבודת האלילים שבימיו היתה איפוא אותה עבודת-האלילים הנמושית, שהיתה

⁵⁰ ביר', יג מזכיר ירמיהו מובחות לבעל בחוצות ירושלים. אבל נבואה זו

קיימת בישראל בכל הדורות, גם בימי עזויה וחזקיהו וכו', כמו שנובע מנבואות ישעיהו ומיכה.

אפינית ביותר היא התוכחה המוסרית של ירמיהו.

ירמיהו מוכיח את בני דורו על העדר אמת ואמונה, על שקר ותרמית (ה', א—ב; ו', יג; ח', ה—ו; ט', ב—ה, ז), על בגידה והליכת רכיל (ט', א, ג, ז), סוג מיוחד של שקר הם שקריהם של הנביאים, שהוא מזכיר הרבה פעמים. כמו כן הוא מאשים את בני דורו בזנות (ה', ז—ח; ט', א). וביוחד הוא מאשים בחטא זה את נביאי השקר (כ', יד; כ"ט, כז). כנראה, היה קהל נשים מעריצות נמשך אחרי נביאים אלה, מעין מה שקורה תמיד בזמנים של התרגשות קדחתנית, וזה היה כרוך בקלקלה מוסרית. ירמיהו מוכיח את בני דורו על אהבת בצע (ו', יג; ח', י), על צבירת עושר במרמה וחמס ועל עוות הדין (ה', כו—כח). על-חטא גדול אנו מוצאים בו, ה—ט: עושק גר, יתום ואלמנה, דם נקי, אלהים אחרים, גנוב, רצוח, נאוף, השבע לשקר. השה האזהרה למלכים: כ"א, יב—כ"ב, ה. את יהוים הוא מאשים בהעבדת העם חנם, ברדיפה אחר הבצע, בשפיכת דם נקי (כ"ב, יג—יו). בל"ד, ח—כב הוא מוכיח את כל העם על הפרת הברית לשחרר את העבדים.

לעומת זה מאלף הדבר, שאין בתוכחתו של ירמיהו, נביא האימים והזועות, כמה וכמה מוטיבים, שאנו מוצאים בנבואות הנביאים שלפניו. אין הוא מזכיר הוללות ושכרות, רדיפה אחרי תפנוקים, מזרקי יין וראשית שמנים, מטות שן, „אכול ושתה, כי מחר נמות“. אין הוא מזכיר גם את הציניות הפרועה של ימי הושע, התפארות בהעדר יראת אלהים ומלך. אין הוא מוכיח את בני זמנו גם על שאננות אפיקוראית כצפניו. את הבטחון באשור ומצרים הוא מגנה. אבל אינו מונה בין החטאים בטחון בצבא, גבורים, מבצרים, כישעיהו, הושע, מיכה.

אולם חשיבות מכרעת יש להבדל היסודי שבין תוכחת ירמיהו לתוכחת הנביאים הקלסיים הראשונים, שכבר עמדנו עליו בפרק הקודם: תוכחתו של ירמיהו אין בה יסוד מעמדי. הנביאים הראשונים רבים את ריב העם עם מעמד השרים והעשירים. הם מוכיחים את המעמדות העליונים על שהם מרוששים בזמס ושווד ועוות הדין את המוני העם הדל. בזה כרוכה גם התוכחה על חיי הוללות פרועה של בני המעמדות העליונים. הריב הוא ריבם של העניים-הענוים. ואילו ירמיהו אינו מזכיר כלל מעמד של עניים-ענוים. אין

קבועה רובה גם בב', כת. או שהיא מראשית ימי יאשיהו, מלפני הביעור הנסור של האלילות, או שגם היא מזכירה חטא של העבר, בהאח לאפיו של כל פרק ב'.

תוכחתו מכוונת אף פעם אחת נגד השרים והעשירים. הוא תוקף את „העם“ כולו, ללא הבחנה. מגילת התוכחה המוסרית שלו (ה'—ט') אף פותחת בתוכחה המכוונת אל ה„דלים“, ורק אחרי שהוא נואש מהם, הוא פונה אל „הגדלים“ (ה'—ד-ה). בכל עיר ירושלים אין איש „עשה משפט, מבקש אמונה“ (ה', א). „מקטנם ועד גדולם כלו בוצע בצע, ומנביא ועד כהן כלו עשה שקר“ (ו', יג; ח', י). התוכחה הזאת דומה במדה מסויימת לתוכחות אנשי החכמה והמזמור נגד ה„רשעים“, וסמטית וכוללנית היא כמותה. אין זו מלחמה בשחיתות מיוחדת של תקופה, שנעשתה שחיתות לאומית וגורם של התנונות וכליון, כמלחמת הנביאים הראשונים. החטאים הם חטאי יום-יום, „תופעות של היום“, חטאי יחידים רבים או מעטים, שכמותם — וגם רעים הרבה מהם — אנו מוצאים בכל זמן ובכל חברה עד היום הזה. כי דבורם של רוב בני אדם עד היום הזה שקר, מחמד שיחם — רכיל, חמדת לבם — בצע, שוחד ורשע שולטים ברוב העמים והארצות עד היום הזה. ירמיהו עצמו מגלה לנו בדבריו ברורים, שתוכחתו היא הכללה מופרות ללא-גבול. את התוכחה הקשה נגד לוכדי אנשים במרמה, נגד עשיית עושר בחמס ותרמית, נגד עוות-הדין הוא פותח במלים „כי נמצאו בעמי רשעים“, אבל מסיים הוא: „אם בגוי אשר כזה לא תתנקם נפשי?“ (ה', כו—כט). מפני ש„נמצאו“ רשעים, הגוי הוא „גוי אשר כזה“!

ה„על-חטא“ של ירמיהו קל הוא איפוא מן ה„על-חטא“ של הנביאים הראשונים. ובכל זאת ירמיהו הוא נביא האימים והחורבן. כיצד אפשר להסביר את התופעה הזאת?

האידיאליזמוס הקיצוני. הזעזוע של ימי מנשה

תוכחתו של ירמיהו נובעת ביסודה מאותו המקור, שממנו נבעה התוכחה של הנביאים הגדולים שלפניו: מן האידיאליזמוס הדתי-המוסרי הקיצוני ומרגש האכזבה למראה המרחק הרב, שהיה בין האידיאל שלהם ובין המציאות, בין ישראל האידיאלי ובין ישראל הריאלי. שורש התוכחה היא האמונת בבחירת ישראל ובברית האלהים עם ישראל. ישראל הכוזב, לא קיים את הברית, לא היה עם-אלהים עלי אדמות באמת ובאמונה. „אלילות“, דתית ומוסרית, היתה גם בו. ומפני שאותו ידע אלהים מכל משפחות האדמה, על כן חייב הוא יותר מכל משפחות האדמה. הירידה המדינית של ישראל היתה להם אות נאמן לזעם האלהים. היעודים לא נתמלאו. יד האויב האלילי רמה. הנביאים העידו בעם ודרשו תשובה, אבל תשובה שלמה, כדרישתם האידיאליסטית, לא באה, וגם — לא יכלה לבוא. וזעם התוכחה גבר.

בין תקופת ישעיהו ובין תקופת ירמיהו נפל דבר חדש בישראל: האלילות של מנשה. אפרים גלה, סכת דוד לא קמה, יד האויב האלילי כבדה. אבל העם לא רק לא לקח „מוסר“, אלא אף שקע במ"ט שערי חטא. וסמל החטא היה המלך. האלילות של מנשה היתה באמת תופעה חדשה. האלילות נעשתה בימיו כמעט לאומית. מנשה הפך את בית המקדש עצמו למקדש אלילי: הוא שם בו „שקוצים“ אליליים. דבר כזה לא היה מעולם. אף לא בימי איזבל ועת ליה. בין הנאמנים העמיקה והחריפה האכזבה בימי הצפיה הקודרת והנואשה של התקופה ההיא. התבוא התשובה או יבוא הקץ? מנבואות חולדה ליאשיהו (מל"ב כ"ב, טו—כ) יש ללמוד, שבימים ההם כבר היו נביאים, שנבאו חורבן, ובשרו, שכבר נגזרה ונחתמה הגזרה.

ב י מ י י א ש י ה ו

אך מת מנשה ואך התחיל קורס הענק האשורי. ונבואת הועם התפרצה בכח איתנים. מופיע צפניה, נביא יום-החרון. מופיע ירמיהו הצעיר. אימת יד-הדמים של מנשה סרה. התחילה תנועה של רפורמה. בחוגי הנאמנים נולד הרעיון, שאת ישראל יש להביא בברית חדשה עם האלהים — ברית על ספר התורה. כהני בית אביתר הגו את הרעיון. וממסרתם נתרקם הספר, שנמצא בבית ה'. ירמיהו הצעיר היה מנושאי התנועה. את הספר למד וידע עוד לפני שנמצא בבית ה'. ביעור האלילות התחיל עוד לפני שבגר יאשיהו, אבל רפורמה שלמה יכלה לצאת אל הפועל רק עם התבגרות המלך. שנמצא תחת השפעת מפלגת הרפורמה. ירמיהו לוהט, מתכונן למלחמה, דבר ה' נתן בפיו ומקים אותו למוכיח. אין ספק, שבספרו נשתקעו כמה נבואות מאותו הזמן של ראשית הרפורמה.

נבואות מימי תנועת הרפורמה נשתמרו ביר' א'—ד'. התוכחה על המרת אלהים בלא-אלהים, על המעשים „בגיא“, על טמוא הארץ, על עבודת עץ ואבן בכל הערים, על הריגת הנביאים, ועוד (ב') הן מאותו הזמן. וכן גם התוכחה על בקשת עזרה מאשור וממצרים (ב', יח, לו—לז; עיין גם ד', ל; י"ג, כא). מאותו הזמן הן גם התוכחות על ההרים והגבעות. הדרישה המיוחדת של ס' דברים לבער את הבמות אולי לא היה לה כשהיא לעצמה ערך יסודי ומכריע בעיני ירמיהו. אבל הוא קבל אותה עם כל ס' דברים. הרים, גבעות, עץ רענן, מזבחות, אשרים — הם צירוף מוטיבים משנה-תורתי (דב' י"ב, ב—ג), אבל אנו מוצאים מוטיבים אלה גם בס' הושע. בס' ירמיהו התוכחות האלה דומות לתוכחות שבס' הושע; גם ירמיהו תופס את הפולחן על ההרים כעבודת אלילים, מה שאין כן ס' דברים. אבל נראה, שבימי מנשה היתה

קיימת עבודת אלילים בבמות, וירמיהו מבליע נימוק הושעני בדרישה של ס' דברים. עיין יר' ב', כ; ג', ו, יג, כג; י"ג, כו; י"ז, א—ד⁵¹. את רחשי התשובה של ימי תנועת הרפורמה הוא פוקד בג', י—ד, ד. התשובה אינה שלמה, אבל מקוה הוא, שהתשובה תבוא, ועמה — הישועה והגאולה של אפרים ויהודה⁵².

חמש שנים אחרי שירמיהו התחיל להתנבא נתבצעה הרפורמה הגדולה של יאשיהו. חוגי הנאמנים מן הכהנים והשרים (ביניהם אחיקם בן שפן, מגנו של ירמיהו אחר-כך) הצליחו להשפיע מרוחם על המלך הצעיר. יאשיהו קבל בהתלהבות את רעיון הרפורמה והברית החדשה. התחילו פעולות-טהור יסודיות ומקיפות. באספת עם חגיגית וגדולה נכרתה בבית המקדש ברית על ס' תורת ה'. ברית-עם על ספר חוקים לא נכרתה מימות משה ויהושע. זה היה חדושה של ברית-סיני. ירמיהו היה בלי ספק בין הנביאים והכהנים, שהיו באותו מעמד (מל"ב כ"ג, ב), אם כי לא מלא בימים ההם עדיין תפקיד של נביא הדור. ירמיהו העריך את הברית הזאת כמאורע כביר. אין אנו יודעים מה היה טקס הברית. אבל ירמיהו משתף בחזון את האל עצמו בברית הזאת, והוא רואה את האל מבצע את הטקס העתיק של ההשבעה בהר גריזים לפי דב' כ"ז, א—כ: האל משביע ואורר את אשר לא יקים את דברי הברית, והנביא עונה אחריו "אמן" (יר' י"א, א—ה)⁵³. טקס חזוני זה הוא עוד יותר

⁵¹ השווה למעלה, כרך א', ע' 36, הערה 7. על השפעת ס' דברים מעידות, כמו שכבר אמרנו, הנבואות, שבהן ירמיהו מוכיר את ציון כעירם וכבית-פולחנם של שבט הצפון (ג', יד; ל"א, ד—ה, יא), ודבריו על שילוח ביי, ב—ד הנוסח לקוי. ואולי צ"ל: "כוכר בניהם מזבחותם ואשריהם, קל עץ רענן על גבעות הנבחות, קררים בשדה. חילך וכל אוצרותיך לבו אתן, במחיד-חטאתיך בכל גבוליך. נשטטתי אתך וגו'. השווה ס"ו, יג. והשווה הושע י', ח: במוט און, חסאת ישראל.

⁵² ג', ד—ה אינם רוכזים על הרפורמה של יאשיהו, אלא על דרכו של העם לזעוק לה' בכל שעה צרה. ג', י רומז על תנועת הרפורמה, לפני המיהור הגדול, שלא הייתה תשובה שלמה. ואולי הרמז הוא לתשובה של ימי תזקיהו, שאחריה באה הקופת האלילות של כנשתה.

⁵³ הנוסח של י"א, ב הוא לקוי בלי ספק. על זה מעידה הטלה "ודברתם". חרנום יונתן גרס "ודברתם". אבל ירמיהו אינו מצטוו לדבר את "דברי הברית" לעם אלא את הנבואה שלהן. השבועים והסורי גרסו "ודברת", וזה נכון. אלא שלפי זה יש לקבל גם את גרסת הסורי בראש הפסוק: "שמע". — על יסוד השגרא הנוסחאית של פסוק ג מניחים המבארים ברנלי, שדברי ירמיהו אל העם מתחילים במלים "ארוך האיש".

חגיגי מטקס הר גריזים, מאחר שבו מופיע האל עצמו ככהן. הברית היא בעיני ירמיהו ברית־אלהים חדשה, ומארת אלהים צפויה לעם, אם יפר אותה. בלב חרד הוא מצפה: היתה מפנה? היקום עתה עם־אלהים באמת? עם־אלהים כמו שהוא מדמה אותו?

האידיאל והמציאות

אולם עם־אלהים לפי האידיאל הנבואי לא קם. באמת — לא היה יכול לקום.

הרפורמה של יאשיהו השפיעה השפעה עמוקה על העם. את עבודת־האלילים הפומבית ביערו. המקדש טוהר. הבמות סרו, ולא נתחדשו עוד. התופת נעשה מקום טומאה וזועה. גם יהויקים לא בטל את הרפורמה של יאשיהו, וכל שכן צדקיהו. בימי יאשיהו ביחוד עבר על העם רוח של תשובה. קרן־אור של אמונה ותקוה היה „הספר“, שעליו נכרתה הברית. המשכילים והחכמים התפארו בידעת הספר, ולפי ירמיהו, התגאו באמרם: „חכמים אנחנו, ותורת ה' אתנו“ (ח, ח). המלך והעם האמינו, שמצאו את דרך הישועה. רצו לבטוח ביעודים הטובים, בפולחן החדש, במקדש החדש. גם בחיים הסוציאליים באה בלי ספק תמורה לטובה. כי ירמיהו עצמו מעיד על יאשיהו, שעשה משפט וצדקה ודן „דין עני ואביון“ (כ"ב, טו—טז). ובכל זאת אין ספק, שהעם לא קיים את דרישות הספר עד הסוף. האלילות הפומבית בוערה. אבל עדיין היו מנהגי אלילות קיימים במחבואים. יחידים קטרו על הגגות, נשים עשו כונים למלכת השמים, ולא היה פוקד. בלי ספק היה כך גם בימי יאשיהו עצמו. אבל חטא היחידים הלא גם הוא מטמא את הארץ, ורובץ הוא על האומה. דוקא ס' דברים הזהיר על עבודת אלילים של יחידים „בסתר“ (י"ג, ז) וארר

ואין זה נכון. דבריו מתחילים ב„כה אמר ה' אלהי ישראל“, ומסיימים: „ואען ואמר: אמן, ה'“ (ה). כלומר, על הנביא לספר לעם: שמעתי את האלהים אומר „ארור“ על הפרת הברית, ואני עניתי אחריו „אמן“. המשך הדברים הוא איפוא: אלהים מצוה את ירמיהו, שילך וישמע עם כל העם את דברי ברית יאשיהו, ואחר כך יספר להם, שהאל עצמו היה באותה ברית וארר באוני הנביא על הפרתה. — בין נבואה זו ובין ו—ה יש מנע מלולי, אבל אין ו—ה הכפלת דברים לכ—ה ואין כאן „בלבול“ או הרחבה של משלימים, ורק מתוך שפחויות יש מוהקים את ו—ה. בו—ה הנביא מצטוו להעיד בעם, שישמעו ויעשו את דברי הברית, כי כל הרעה, שבאה עליהם עד הנה, אינה אלא קיום הפורענות, שספר הברית מאיים בה. לפסוק ח השוה טל"ב כ"ב, טז, יח—יט. בין יר' י"א, א—ח ובין ט—יג מפסיק ריוח זמן, והן נבואות שונות.

עליה (כ"ו, טו). וביחוד לא קיימו את המצוות המוסריות. דברו שקר, הלכו רכיל, היה עושק וחמס, היתה קיימת זנות, עוותו דין, היה גם רצח. כל זה היה בלי ספק גם בימי יאשיהו, כמו בכל הימים ועלי כל האדמות. אבל לפי הרגשת בני הדור ההוא לא הופרה הברית בכל זאת. קיים היה הפולחן החדש, האלילות הפומבית בוערה, רצו לחיות על-פי „הספר“. לחטאים התייחסו כאל „תופעות-של-הני“ נורמליות. „טבעיות“. לא כן ירמיהו. אם יש בעם אלילות, שקר, רכילות, עושק וכו', — מה הועילה הברית? הישגיה של הרפורמה לא היה בהם כדי לספק את דרישות האידיאליזמוס הקיצוני.

המשבר. הפרת ברית יאשיהו

זמן מה אחרי הרפורמה, עוד בימי יאשיהו, בא המשבר בנפשו של ירמיהו.

אך עברה שעת התרוממות-הנפש של התשובה, הודוי, ביעור האלילות וכריתת-הברית, והוא בא לידי יאוש. חבריו וקרוביו, אנשי ענתות, שבעים רצון. בוטחים ברפורמה ומצפים לטוב. נביאים נבאים שלום וישועה. אבל ירמיהו זועם וקודר. „הקשבתי ואשמע: לוא-כן ידברו, אין איש נחם על רעתו“ (ח', ו). משקרים, מרמים, רודפים בצע כמקודם. גם האלילות לא בוערה כליל. „נמצא קשר באיש יהודה ובישבי ירושלים: שבו על עונת אבותם הראשונים“... (י"א, ט—י). העם הפר את הברית. החכמים מתפארים ואומרים: „חכמים אנחנו, ותורת ה' אתנו“. אבל ירמיהו קובל, שהתורה ניתנה להם לשוא, ללא-הועיל: „אכן, הנה לשקר עשה עט, שקר — ספרים“ (ח', ח)⁵⁴. הם אינם מקיימים את דבר ה' — „וחכמת-מה להם“ (שם, ט). ירמיהו נביא רעות, ונבואתו נעשית קודרת יותר ויותר. בתקופה זו הוא מתחיל, כנראה, להנבא על הגוי הצפוני, שיעלה על הארץ להשחיתה. זהו המוטיב הראשון מן התוכחה של סי' דברים (כ"ח, מט—נב) המופיע בנבואת-הפורענות של ירמיהו (ה', טו—יז; ו', כב—כג). פורענות תבוא על כל הארץ, „תאבד תורה מכהן, ועצה מחכם, ודבר מנביא“ (י"ח, יח). חבריו וידידיו מלפנים נהפכים לו לאויבים בגלל התוכחה הזאת. שוטמים אותו ביחוד הכהנים, „תופשי התורה“, חכמי התורה. הם חושבים, שבימי יאשיהו שב העם בתשובה, ואלהיו נתרצה

⁵⁴ כך יש לבאר ולחלק נגד פסקי המעטים, וכן מבאר הרד"ק. „לשקר“ —

לשוא, חנם, עיין ש"א כ"ה, כא; ועיין גם יר' ג', כג. ושיעור הכתוב: אך לשוא עשה העושה עט, לחנם כחבו סופרים. ואין בכתוב זה שום רמז ליוף ה„ספר“, כמו שמוענים החוקרים הנוצרים.

לו. תוכחתו של הנביא-הכהן הצעיר נראית להם כהירות וכנבואת-שקר, והם מתנכלים לו. הגוי מצפון אחר לבוא. דבר זה הוא בעיניהם אות, שירמיהו הוא נביא-שקר. לועגים לו ואומרים: „איה דבר ה' יבוא נאו' (י"ז, טו). הנכלים, הלעג, הקללות פוגעים קשה באידיאליסט הצעיר הנלהב. הוא רוצה להמנע מלהנבא להם, אבל דבר ה' הוא „כאש בערת" בעצמותיו. הוא רוצה להיטיב, להציל, אבל ידידיו מלפנים גומלים לו בלעג ומשטמה. את הלך-רוחו אז הוא מביע בשירי-נקם ובקללות איומות.

ירמיהו רואה עתה מה יהיה גורל נבואתו: „ודברת אליהם... ולא ישמעו אליך, וקראת אליהם, ולא יענוכה" (ז', כו). אין תקוה. את כל תולדות ישראל הוא רואה כפרשה אחת של מרי באלהים, של הפרת ברית. אלהים הכה אותם מכות רעות ונאמנות, והם לא לקחו מוסר. את כל הרעה, שבאה על ישראל ועל מלכותו, הוא רואה כהתקיימות הקללות שבס' הברית: „ואביא עליהם את כל דברי הברית הזאת, אשר צויתי לעשות ולא עשו" (י"א, ח)⁵⁵. הנביאים שלפני ירמיהו מזכירים כמעט רק דרך-אגב את שליחת הנביאים לישראל (עיין עמ' ב', יא—יב; הושע י"ב, יא). אולם בס' ירמיה חוזרת הרבה פעמים התוכחה, שהאל שלח בכל דור ודור שליחים לישראל להעיד בם, והם לא שמעו בקולם (ז', יג, כה—כו; י"א, ז—ח; כ"ה, ג—ז; כ"ו, ה; כ"ט, יט; ל"ב, לג; ל"ה, ל"ה—טו; מ"ד, ד—י). ישראל עזבו את התורה (ט', יב—יג; ט"ו, יא—יג; ל"ב, לג), מאנו לשמוע (י"א, י; י"ג, י; י"ז, כג; י"ט, טו). ירמיהו יאשיהו היתה הנסיון האחרון לחדש את ברית סיני. האל עצמו השתתף בברית, קרא „אורור" על אשר לא יקים אותה. אבל העם לא הקים. ועתה נגזרה הגזירה: בוא תבוא כל הקללה האמורה בס' הברית. ננעלו שערי תפלה. וכאילו ננעלו גם שערי תשובה.

נבואת האימים בסגנון הקללות

מתוך האידיאה הזאת, שהפרת ברית-יאשיהו היא שיא מריו של העם, נובעת נבואת-הפורענות החדשה של ירמיהו — נבואת האימים והזועות. בנבואת הפורענות ירמיהו משקע מעתה את הקללות שבס' הברית. תתקיים קללת האל, שכהן בברית יאשיהו, וארר עליה ואיים בהבאת „כל דברי הברית הזאת" על ישראל. מכאן — המטבע המיוחד של נבואת הפורענות של ירמיהו באותה תקופה: היא ארוגה על מסכת התוכחה התורתית, ואמורה היא בסגנונה. ירמיהו (ואחריו — יחזקאל) הופך „תוכחה".

⁵⁵ עיין למעלה, סוף הערה 53.

היינו: סדרת קללות על תנאי, לנבואה. ה„תוכחות“ שבתורה הן אֵלוֹת, הכוללות איומים לעתיד רחוק, ירמיהו מבשר את בוא האלות האלה לדורו הוא. ואת כל גבוב הקללות והנזעות, שהוא „סגנון“ מיוחד של ה„תוכחה“ התורתית, הוא מעביר לתחום הנבואה. מפני זה יש לנבואותיו פנים של אימה מיוחדת.

בימי יהויקים

נבואות־האימים של ירמיהו הן רובן מימי יאשיהו־יהויקים, מלפני כניעת יהויקים לבבל. לשונות העבר וההווה שבהן אינן אלא מליצות, ומשמעותן — עתיד. כי אחרי הכניעה בא מפנה חדש בנבואות ירמיהו: את נבואת־האימים דחתה כמעט דרישת הכניעה, הסותרת לה, ולעתים היא גלוית אליה ומרככת אותה (על הפרדוכס הגדול הזה של נבואת ירמיהו עיין להלן). רק בימי צדקיהו, אחרי הפרת הברית על שחרור העבדים, מתפרצת מפיו שוב תוכחת הזעם בכל אימיה (ל"ד, יז—כב). שוב „ברית“, אם גם חלקית, ושוב הפרת ברית! בימי יהויקים בא בודאי מפנה מסוים לרעה. אחרי מותו של יאשיהו בא הקץ לשלוה היחסית של הארץ. יהויקים היה מלך בחסד פרעה. השאלה הפוליטית (מצרים—אשור—בבל) נעשתה חריפה וממשית. יהויקים היה טפוס של מלך־בונה. אבל לא הזמנים ולא התנאים לא היו יפים לכך. ירמיהו מאשים אותו, שהוא עובד ברעהו „חנם“ (כ"ב, יג), זאת אומרת, שהוא עושה כמעשה כל המלכים ונוהג לפי החוקה הקבועה ב„משפט המלוכה“ מימות שמואל. אם העשק והמרוצה, שבהם הוא מאשים אותו להלן (שם, יז), יש להם עוד משמעות אחרת, אין לדעת. הדם הנקי ששפך (שם) היה, לפי ידיעותינו (עיין יר כ"ו, כ—כג; ל"ו, כו), דם אנשים, שחשב אותם למורדים או מסוכנים לשלום הארץ. בכל אופן לא למעשי המלך היה ערך מכריע בעיני ירמיהו. הוא הוכיח את כל העם. משיצא ישראל ממצרים ועד היום הזה מרה את פי ה' ולא קיים את בריתו. כל הנסיונות להשיבו מרעתו לא הצליחו. עתה יצורף באש הפורענות והחורבן. כל מה שניתן לו ילקח ממנו. רק ביסורי הגלות יברא העם מחדש. דור זה, שעבר בברית יאשיהו והפר אותה, הוא שישא את עונו ואת עוון כ! הדורות. וביחוד — מכיון שהעם לא שב באמת ובכל לבו, עדיין חטאת דור מנשה רובצת עליו. כבר ראינו, שירמיהו מזכיר כמה פעמים את טמוא המקדש בשקוצי אלילים ואת שריפת הבנים בתופת. הוא מדבר על החטאים האלה בלהט כזה, שאפשר לדמות, שהם חטאי בני דורו. בימי יהויקים, סמוך לשנת 605, הוא יוצא אל התופת הריק מאדם, לוקח אתו אנשים להשמיעם דברו. שובר בקבוק לעיניהם ומשמיע באזניהם אחת

מנבואות-האימים האכזריות ביותר (י"ט) ⁵⁶. חטא התופת, טמוא המקדש, קטר על הגגות — שלשה חטאים אלה הוא משלב יחד (ו, ל—לב: י"ט, ה—יג: ל"ב, כט—לה). הקטר לאלהים אחרים היה עדיין חטא ריאלי בימיו, אבל בגלל החטא הזה יפקוד אלהים גם על חטאי מנשה ⁵⁷. העיר תעלה באש, ורק באש תטהר מטומאתה (ל"ב, כט).

ה ט ר ג ד י ה ה א י ש י ת

נבואות אלה נבא ירמיהו לא מתוך ראיית-בהירות ומתוך הכרת המצב הפוליטי לאמתו וכו'. הן נבעו מן האידיאליזמוס הדתי-המוסרי הקיצוני. הוא חשב את האימים האלה לעונש צודק. אידיאליזמוס קיצוני הוא שכן קרוב לאכזריות קיצונית. אבל היה גם ירמיהו אחר: האיש, שאהב את עמו ואת ארצו, שהאמין בבחירתם ובקדושתם. ודוקא מפני שהאמין, נָעַם, ומפני שנָעַם, שתת לבו דם. זוהי הטרגדיה של ירמיהו. הוא מתפלל על עמו לפני ה': אלהיו דוחה את תפלתו. ממצוקתו זאת עולה הלהט הלירי שבקינותיו. הוא בוכה „יוםם ולילה“ על שבר עמו — על השבר, שעתיד לבוא לפי חזון האימים שלו. גם בקינותיו מובעת הקיצוניות של האיש. דבר ה' הוא לו לששון (ט"ו, טז). הוא מרגיש בתעודתו המרוממה. הצלתו מידי אויביו היא חסד אלהים ואצבע אלהים. ועם זה הוא מקלל את יומו. אלהים ידעו בבטן (א', ה). ובכל זאת הוא אורר את יום הולדתו (כ, יד—יח). הוא לא הצליח להטות את לב העם ולהשיב את רוע הגזרה.

נ ב ו א ו ת ה ש ע ב ו ד ל ב ב ל

מתוך האמונה, שחורבן וגלות מוכרחים לבוא, כדי למרק את מרי כל הדורות, יש לבאר בודאי קו שני בנבואת ירמיהו: דרישת הכניעה ללבב ל, שהוא דורש בנבואות השעבוד, החל משנת 604 לערך. דרישה זו היא הפרדוקס הגדול של נבואת ירמיהו.

⁵⁶ יש מבחינים בפרק י"ט שני ספורים שונים: על נבואת ההופת ועל נבואות הבקבוק השבור. אבל להבחנה זו אין יסוד אחר מלבד יצר הנחות של החוקרים.

⁵⁷ עיין למעלה, כרך א', ע' 89. האמור שם עומד על העובדה, שבנבואת תולדה (מל"ב כ"ב, מו—כ) לא נזכר החטא של הדור שלאחרי יאשיהו כלל, בס' מלכים נזכר חטא יהויקים וצדקיהו רק כלאחר יד, ולא הומעם, שהחורבן תלוי בו, ואילו ירמיהו מוכיח את דור החורבן קודם כל על חטאיו הוא, ואת חטא מנשה הוא מזכיר במירוש רק פעם אחת. המסקנה העיקרית, שהוסקה באותו עמוד מן העובדה ההיא, לא זוהי מסקומה. אבל יש איידיוק במרמזים. השוה למעלה ע' 335—336, 391, הערה 19.

יש אומרים: ירמיהו דרש כניעה, מפני שהיה בהיר-עין ובעל תבונה פוליטית והבין, שאין דרך אחרת באותם התנאים המדיניים, אבל גם זה מוטל בספק. הרי צור עמדה בפני נבוכדנצר ולא נכבשה. עובדה היא, שמלכי אשור האדירים לא כבשו את ירושלים במצור ובסערת מלחמה. ליהודה היה צורך בבעלי-ברית. אבל הרי ירמיהו עצמו הסיר לבם של בעלי-הברית (כ"ז). היה צורך באומץ-לב. אבל ירמיהו עצמו יעץ לאנשי הצבא לברוח ולנפול אל הכשדים. בתנאים דומים יעץ ישעיהו לא להכנע. וגם הוא היה בהיר-עין. ואם הכניעה לנבוכדנצר היא תבונה פוליטית ודרישה מוצדקת, הרי יש להודות שגם אחז ומנשה פעלו מתוך אותה תבונה פוליטית. מכל מקום הרי זה פרדוקס מופלא: יהויקים וצדקיהו רוצים ללכת בעקבות ישעיהו וחזקיהו, ואילו ירמיהו דורש ללכת בעקבות אחז ומנשה ולקבל את עול המלכות האלילית!

ומופלא ביותר הפרדוקס הזה בגלל האופי המוחלט של דרישת השעבוד. ירמיהו אינו אומר: אם תשובו מחטאותיכם, לא יבוא מלך בבל, או: לא תעבדו את מלך בבל. דרישת הכניעה אינה תלויה במפורש בשאלות החטא והתשובה. הוא משהו לענין זה את ישראל לגויים, ואת כולם יחד — ל„חית השדה“ (כ"ז—כ"ח). היה רצון לפני אלהים להמליך את בבל על העולם במשך שבעים שנה (כ"ז, ה ואילך). ולפיכך הכל חייבים לעבוד אותו. ירמיהו לא חדל באותה תקופה להוכיח על החטא ולדרוש תשובה. אבל ליד תוכחה זו וכבלי תלויה בה מופיעה דרישת השעבוד. „עבדו את מלך בבל, וחיו; למה תהיה העיר הזאת חרבה?“ (כ"ז, יב—יז). הגויים, אשר יעבדו את מלך, ישבו בשלוח בארצותיהם (כ"ז, יא). לצדקיהו הוא נבא, שאם יצא אל מלך בבל, יחיה, והעיר לא תשרף (ל"ח, יז—יח). זאת אומרת, שלמרות החטאים, למרות ה„שקוצים“, התופת, הקטר על הגגות, גנוב ונאוף וגו', יחיו בשלוח, אם רק יכנעו לבבל. ירמיהו אומר אפילו, שהנפילה אל הכשדים היא „דרך החיים“, והישיבה בעיר היא „דרך המות“ (כ"א, ח—ט). כלשון דב' ל', טו. ירמיהו לא רק נבא איפוא חורבן, אלא גם יעץ להמלט מן החורבן על-ידי כניעה לעריץ האלילי. הנבואה הזאת היתה חדשה לגמרי. מעולם לא יעץ, לפי ידיעותינו, נביא עצה כזאת. איום בחורבן בגלל השקוצים והתופת והשקר והרצח וכו' עורר רוגז, אבל הבינו אותו. אלו היו חטאים מוסכמים, והעונש עליהם היה מפורש בסי' הברית. אבל על החובה להשתעבד למלך אלילי לא נכרתה שום ברית. וההבטחה לקנות חיים ושלוש בשכר השעבוד אף היא לא נזכרה בסי' הברית ולא נשמעה עוד מפי שום נביא. שזהו רצון אלהים, צריך היה להאמין לירמיהו. רבים האמינו אבל הרוב לא האמין. בעיני

קנאים היה נביא, המטיף ללכת בדרך השעבוד של אחז ומנשה, נביא שקר, "משגע ומתנבא", הראוי לעונש (כ"ט, כו). צדקיהו הסס עד היום האחרון.

האידיאה של המלכות האלילית החדשה

את הפררוכס של נבואת-השעבוד אפשר להבין רק מתוך האידיאה הירמינית החדשה של המלכות האלילית. מפלה לפני אויב נחשבה תמיד לעונש אלהים. נצחון האויב נמשך עד שסאת העונש מתמלאת. הנביאים חשבו את ארם ואת אשור ל"שבט אפר" של האל. אבל לא קבעו זמן לשלטונם. זמנם יעבור כאשר "יבצע ה' את מעשהו" בהם. ירמיהו הוא הראשון, שתפס את השלטון האלילי כמלכות-עולם, שהאל הקים מתוך עצה ותכנית. למלכות זו נקבע זמן מראש: שבעים שנה. ירמיהו הוא אבי חישוב ה"קצים". סי' דניאל נסמך עליו בפירושו. מלכות-בבל היא יורשת תפקידו של הגוי מצפון, שיבוא להעניש את ישראל על חטאיו. זאת אומרת, שהיא נולדה מן החטא, אף-על-פי שבדבריו אל שליחי הגויים (כ"ז, ה ואילך) ירמיהו מבליע מומנט זה. משנצנצה לו האידיאה של המלכות האלילית, הוא רואה את גזרת-העונש האלהית בשתי פנים: חורבן או שעבוד. דרישת השעבוד של ירמיהו הוא מפני זה גם היא עונש. מבחינה פוליטית ומבחוץ דרישתו היא מעין עצת אחז או מנשה. אבל הוא דורש שעבוד לא כברית עם האויב האלילי לשם טובת-הנאה (וכהשלמה עם האלילות עצמה), אלא כקבלת גזרת-עונש אלהית, כקבלת עול, שהטיל האל בגלל החטא. הוא דורש שעבוד לשם תשובה: זמן השעבוד צריך להיות זמן של תשובה לאלהים ובקשת חסדו (כ"ד, ז; כ"ט, יב-יד), זמן התכוננות ליום-הצרה האחרון, שיבוא בסוף שבעים השנה, כשתפרוץ מלחמת-העולם האחרונה. על-ידי השעבוד הישיבה בארץ-ישראל עצמה תהפך ל"גלות". בגלות ובשעבוד ארוך יתמרק חטא הדורות, והאל יתרצה לעמו.

דרישת-השעבוד של ירמיהו לא נבעה איפוא מתוך הסתכלות פוליטית. היא נבעה מתוך תפיסה דתית-מוסרית של העבר ושל העתיד; היא היתה קשורה ביחוד בחזונו האסכטולוגי. מפני זה הוא רואה את מלחמת-החירות עצמה כמרי באלהים, מאחרי שמלחמה זו עמדה על ההנחה, שאין חטא לאומי כבד הטעון רצוי ושהישועה עתידה לבוא מיד. המלחמה נבעה מתוך תקווה לישועה בלי תשובה. וזה היה בעיני ירמיהו חטאת מרי. מתוך הנחותיו אלה הוא נבא טובות לגלות יהויכין, ורעות לצדקיהו ושריו המתכוננים למלחמה: הגולה כבר שמה צווארה בעול; בגלות תמצא את דרך התשובה. מפני זה הוא נותן ידו לגדליה: גדליה קבל את עול השעבוד. מפני זה הוא מיעץ לשארית

אחרי הריגת גדליה להשאיר בארץ ולעבוד את הכשדים. רצונם לברוח מצרימה, כדי להמלט מחרב ורעב ומתחת יד הכשדים, הוא רואה כחטא. כל הלך-הרוח הזה היה חדש וזר לבני דורו, ורק מעטים יכלו לשמוע לעצותיו של ירמיהו.

תורה ונבואה ביצירת ירמיהו

בתקופת ירמיהו חלה ראשית התגבשותו של ספר-התורה מתוך לקוטה וסדורה של ספרות-התורה העתיקה. רשמי התהליך הזה נכרים, כמו שראינו, בס' ירמיה: בהשפעת ס' דברים על ירמיהו. ירמיהו הוא ראשון לנביאי-התורה. אחריו באו: יחזקאל, חגי, זכריה, מלאכי. ירמיהו לא רק שלא נלחם בהשפעת ספר-התורה, כדעת התיאולוגים הפרוטסטנטיים-הליברליים, אלא הוא שונג תורה עם נבואה. כי ירמיהו אינו „תופש תורה“ מקצועי, כאחד מבני שבט. הוא אינו סופר-חכם, אלא נביא, חוזה-יוצר, מנושאה הגדולים של הנבואה הספרותית, אף-על-פי שנבואתו ארוגה על מסכת התורה.

יסוד תוכחתו של ירמיהו היא הברית על ספר-התורה. אבל את הברית הוא מבאר ביאור נבואי. ס' דברים מזהיר על קיום כל המצוות, ובקיומן הוא תולה את שלום האומה. אבל בפרקי התוכחה (כ"ח—ל"ב) איום החורבן והגלות כרוך רק בחטא אחד: חטא האלילות. כבר הסברנו, שהשקפה היסטורית זו היא השלטת בכל ספרות הנביאים. ירמיהו מוכיח את העם על שלא הלך „בכל הדרך“, אשר צוהו ה' (ד, כג), ורואה את הפורענות כעונש על הפרת „דברי הברית הזאת“ (י"ד, ג—ח) ועל עזיבת התורה. ועם זה הוא קובע „סולם של ערכים“ ברוחה של הנבואה החדשה. הוא מלמד את העם, שהמצוות הפולחניות, הנראות בעיניו כעיקר, אינן עיקר. את הפורענות הוא תולה, ברוח הנבואה החדשה, בחטא האלילות ובקלקלה המוסרית. את החטאים המוסריים הוא מעלה (כעמוס, הושע וכו') למדרגת גורם היסטורי-לאומי שוה לחטא האלילות, שלא כהשקפת ס' דברים. לשיא הוא מתרומם בתוכחתו על הפרת הברית על שחרור העבדים (ל"ד). בספרות התורה חוק העבד העברי הוא אחד החוקים. בהפרתו לא נתלה עונש לאומי. אבל ירמיהו מאיים בגלל הפרת החוק הסוציאלי האחד הזה, שנתאשר בברית מיוחדת, בחרב ודבר ורעב וחורבן משמיד. כך קובע ירמיהו את התורה במסגרת נבואית. אפשר לומר: הוא חושף את משמעותה הנבואית. כי האידיאות של הנבואה החדשה כבושות הן: האמת בספרות העתיקה, אם כי לא באו בה עוד לידי גלוי ומבע.

האידיאה של הקיום הגלותי. הגלות הדמיונית

אחוזן של שתי הספירות האלה, תורה ונבואה, אנו רואים גם בנבואות החורבן והגלות של ירמיהו.

קיומה של האומה היהודית בגולה, בלי פולחן מקדשי, הוא סמל גדול לאידיאה, שהפולחן הוא לא צורך מיתולוגי-מגי של האלהים אלא חסד אלהים עם האדם, חסד, שהאדם עלול לאבד אותו בחטא. אולם טעות היא לחשוב, שהאידיאה הזאת נתבטאה ראשונה בנבואת החורבן של ירמיהו ושנבואת ירמיהו היא שאפשרה את קיומה של כנסת ישראל בגולה, בלי מקדש. כבר ראינו, שהאיום בחורבן המקדש הובע בתוכחות התורה, שירמיהו שאב מהן. ויתר על כן. בספרות התורה, וגם במקורות, שהם עתיקים לכל הדעות, הובע אפילו הרעיון, שהאל כבר רצה לכלות את ישראל במדבר בחטאתם, אלא שמה שהבקש עליהם רחמים (שמ' ל"ב, י-יד, לא-לב; ל"ג, ג, ה; במ' י"ד, יא-כ; ועיין גם שם ט"ו, כא; י"ז, י; כ"ה, יא; דב' ט', ח-כט; י, י; ל"ב, כו). אולם לא רק האידיאה של חורבן המקדש ונתישה מן הארץ הובעה בספרות התורה אלא גם האידיאה של הקיום הגלותי: ויק' כ"ו, לג-מה; דב' ד', כז-לא; כ"ח, לו-לז, סד-סח; ל', א-ה. הקיום הגלותי בספרות התורה הוא חזון דמיוני בלבד. הוא מדומה לא רק כחיים ללא פולחן אלא גם כחיים של זועה ובלהות, כחיים של „כליון עינים ודאבון נפש“, של אימה ופחד ללא הפוגה. זעם אלהים ירדוף את הגולים, וזעם זה הוא שיקיים אותם ויפלה אותם מן הגויים. בתורה מבושרת גם שיבת שבותם. אבל הגלות עד שיבת השבות אינה אלא זועה אחת. מיוחד לס' דברים הוא הדמוי, שבגלות יעבדו ישראל אלהים אחרים בעל כרחם (ד', כח; כח; לו, סד). זאת אומרת, שלא רק חסד עבודת-האלהים יוקח מהם, אלא שתוטל עליהם עבודת עץ ואבן לעונש. זה מתאים להשקפת ס' דברים, שאת עבודת האלילים „חלק“ האל עצמו לגויים (ד', ט; כ"ט, כה). בזעמו „יחלוק“ עבודת אלילים גם לישראל⁵⁸.

ירמיהו קבל מן התוכחה התורתית לא רק את ציורי האימים של החורבן

⁵⁸ לאור הדמויים האלה של ס' דברים אפשר להעריך כראוי את שיחו של פולץ (ביאורו ליר', ע' 106): בשלילת ערך הפולחן „הרחיקה הנבואה ללכת גם סן החסידים המעולים ביוחר של ס' דברים והרפורמה היאשינית, מפני שגם לפי אלה לא ידומו חיי יהוה (!) בלי מקדש ומזבח“. זוהי עדות ברורה על מיכה של כל ההשקפה השלטת במדע המקראי.

אלא גם את ציורי הגלות. את הגולים תרדוף החרב עד כלותם; הם יכלו בחרב וברעב ובדבר ויהיו לשמה ולשנינה ולקללה בגויים, ועוד ועוד (ט', טו; י"ז, ד; כ"ד, ח—י; כ"ט, יז—יח; מ"ב, טז—כב). ירמיהו מקבל מס' דברים גם את הדמוי המיוחד, שהגולים יעבדו אלהים אחרים לאנסם (ה', יט; ט"ז, יג). וגם כאן הופך ירמיהו תוכחה לנבואה.

הגלות הריאלית. ה-קץ

אולם ליד הדמויים האלה, האי-ריאליים, של הגלות השאובים מספרות התורה, אנו מוצאים בס' ירמיה דמויים אחרים — ציורים ריאליים של הגלות, שהפכה בינתיים מציאות. הגלות הריאלית לא היתה זועה ומוראים. להפך, היא היתה: בתים, גנות עם פרי, נשים, בנים ובנות, חיי שלום, תפלה לשלום עיר הגולה (כ"ט, ה—ז). והגלות הזאת, האמתית, היתה הפרובלמה הגדולה של הזמן, הספינסס של אותה התקופה בתולדות ישראל. זעם אלהים לא אחד אותה. "קול עלה נדף" לא רדף אותה; בבוקר לא אמרה, "מי יתן ערב" וגו'. התתן גולה זו מרצונה הטוב על צוואה את העול של חיי זעם-אלהים, התחיה חיים ללא פולחן, התצפה לשיבת השבות? ירמיהו היה נביאה של הגלות הריאלית הזאת, שבספרות התורה לא נשתקפה כלל.

אנו יודעים, שהגולה קבלה את העול. והיא עשתה זאת לא בהשפעת ירמיהו, אלא מתוך אמונתה העמוקה, אמונתה שלה, אמונת מורשה של עם מונותאיסטי. אבל הגולה, הגולה של יהויכין, היתה קצת-רדו. היא לא האמינה בגלות ארוכה. הגולים לא רצו לבנות בתים ולנטוע גנות וכו'. נביאים קמו להם בבבל, שנבאו להם שיבה מהירה למולדתם. האידיאה של גלות שלווה וארוכה היא האידיאה של ירמיהו. יש לשער, שגולת אפרים שמשוה לו דוגמא. אפרים נשאר נאמן זה מאה ועשרים שנה בארצות נכר, וירמיהו שם בפיו תפלת תשובה (ל"א, יד—יט). החדש שבנבואת ירמיהו היא קביעת הגלות במסגרת התכנית האלהית של המלכות האלילית האחרונה והזמן, שנקצב לשלטונה. הגלות נהפכה על ידי זה לעונש. שנקבע לו מועד, "קץ". על הגולה הוטל להתכונן לקץ זה. על עבודת-אלילים מאונס אין ירמיהו מדבר, כמובן, בנבואותיו על הגלות הריאלית. זה היה רק "סגנון" בהשפעת ס' דברים. הוא דורש ממנה תשובה שלמה, קבלת עול הגלות, השלמה עם חיים ללא פולחן מקדשי, צפיה לקץ המובטח. בזה הגה ירמיהו את, "תכנית" חייה של הגלות לעתיד. לגלות הוא קובע זמן של שבעים שנה. קצה יבוא עם קץ המלכות האלילית. כשבעים שנה עברו משנתמלך נבוכדנצר עד שנכבשה בבל לפני כירש, ואת מלכות בבל ירשה מלכות אלילית אחרת. אבל לנבואת

ירמיהו היה בכל זאת ערך היסטורי-לאומי. הגולה נתעוררה ונסתה לשוב. ה"קץ" נשאר תלוי ועומד, כיעוד מובטח, כ"קץ פלאות", שהאומה לא חדלה לצפות לו דור אחר דור.

תשובת הגויים מתוך הכרה דתית

ערך היסטורי-לאומי והיסטורי-עולמי יש לנבואת ירמיהו על האלילות.

בנבואת ירמיהו על האלילות אנו מוצאים מוטיבים חדשים, שאין דוגמתם בספרי הנביאים שלפניו. נבואתו על האלילות היא ראשית תקופה חדשה. את חזון קץ האלילות בעולם חזה ישעיהו, ואחריו ובעקבותיו — צפניה. אבל הם רואים את קץ האלילות שתבוא מתוך מאורעות אחרית הימים, מתוך התגלות-אלהים חדשה בעת תקומת מלכות ישראל בתפארתה. ואילו אצל ירמיהו אנו מוצאים בפעם הראשונה נבואה על תשובת הגויים מתוך הכרה דתית בבטולה של האלילות. ירמיהו שם בפי הגויים וידוי-אמונה: אליך גויים יבאו מאפסי ארץ ויאמרו: אך שקר נחלו אבותינו, הבל, ואין בם מועיל! היעשה לו אדם אלהים?.. (ט"ז, יט—כ).⁵⁹ הגיונות מעין אלה בס' דברים (ד', כח; לו, כט; כ"ט, טו) ובס' תהלים (קס"ו, ג—ח; קל"ה, טו—יח) אינם מכוונים כלפי הגויים, אלא באים להטעים את מעלת ישראל. הקריאות אל הגויים בתה' צ"ו—ק' ועוד אינן אלא מבטויי האוניברסליזמוס האידיאוני העתיק. אבל ירמיהו הוא הראשון הרואה בחזון את הגויים עוזבים את אלילות-המורשה ושבים אל אלהי ישראל מתוך הכרה דתית. הגויים יקוו לשם ה' לירושלים. התשובה הזאת תהיה גם תשובה מוסרית (ג', יז).

נצנוץ האידיאה, שהאלילות היא חטא לגויים

מלבד זה מנצנצת בס' ירמיה האידיאה החדשה לגמרי, שנעשתה אידיאה שלטת ברבות הימים, שהאלילות היא חטא לגויים.

⁵⁹ בסוף פרק מ"ז יש עירוב מקראות. פסוק כא אינו המשך ל"ט—כ, כי פסוק זה משמעותו פורענות ("הנני מודיעם... את ידי"). פסוק כא הוא באמת סיום לנבואת הפורענות על יהודה—יח, ומקומו אחרי יח. (השוה ש"ד, ב, ביאורו ליר', ע' 256). "מודיעם" הוא כנראה, הכפלת-קולמוס ל"את ידי", וצ"ל: "לכן הנני מודיעם בפעם הזאת את ידי ואת גבורתי וגו'". ולפי השבועים: "לכן הנני מודיעם בעת הזאת את ידי ואודיעם את גבורתי" וגו'. — הפסוקים מ—כ אינם "תפלה" (ש"ד, ט, שם). וזאת היא נבואה אסכולוגית כעורה הימנוגית.

בספרות המקראית העתיקה — בתנ"ך ובתהלים וגם בשאר ספרי הנביאים — אידיאה זו איננה. הגויים נענשים על חטאים מוסריים אבל לא על עבודת אלילים — זוהי הדעה השלטת. ס' דברים, ספר חנוכו של ירמיהו, מטעים אפילו, שהאל עצמו, "חלק" את האלילות לגויים. וכבר ראינו, שירמיהו מקבל לתומו תפיסה זו. לכל גוי כאילו נתיחד, "אלהים" (יר' ב', יא). מס' דברים הוא מקבל את האידיאה, שגם ישראל יעבדו בגויים את האלילים (ה', יט; ט"ז, יג). על-פי המליצה בדב' ל"ב, ט הוא אומר, שה' הוא "חלק יעקב" (י', טז; השוה דב', ד', יט—כ). אולם גם כאן ירמיהו יוצר חזון נבואי מעל לספירה התורתית. לשכני ישראל הוא נבא, שלעתיד לבוא עליהם יהיה ללמוד להשבע, "חי ה'", ואם לא ילמדו — יאבדם אלהים (י"ב, יד—יו). עבודת ה' היא איפוא לעתיד לבוא חובה גם לגויים. בנבואה על בבל אנו מוצאים בפעם הראשונה זכר לחטא-אלילות כנימוק לפורענות הבאה על ארץ אלילית: "חרב על כשדים... כי ארץ פסילים היא ובאימים יתהללו" (נ', לה—לח). ולפיכך אפשר, שגם את יר' י', כה יש להבין במשמעות זו. הפסוק הזה ("שפך חמתך" וגו') לקוח מתה' ע"ט, ו—ז. אלא ששם הוא קבוע בקינה לאומית, והוא כולל רק בקשת נקם לאומי מן הגויים האליליים. ואילו ביר' מקומו הנכון הוא אחרי פסוק טז, והוא מסיים את הפרשה על האלילות, שהיא חכמת ית-נבואית. זאת אומרת, שהנביא מתפלל כאן לפורענות על הגויים בשל שני חטאים: על אשר לא ידעו את ה' ולא קראו בשמו, ועל אשר הרעו לישראל (משום שלא ידעו את ה'). ירמיהו נתן איפוא בכתוב זה משמעות חדשה: האלילות היא חטא לגויים.

השמת-פסילים אסכולוגית

לזה מתאים הדבר, שאנו מוצאים בס' ירמיה בפעם הראשונה את חזון השמת הפסילים לעתיד לבוא, שנעשה חזון קבוע בספרות האפוקליפטית. האידיאה של עשיית "שפטים" באלהי הגויים היא עתיקה (שמ' י"ב, יב; במ' ל"ג, ד; שופ' ה'—ו', ועוד). אבל שפטים אלה מדומים כמעשי נקם בגויים עצמם (עיין שם; ועיין נחום א', יד; צפ' ב', יא; יחז' ל', יג; השוה יש' י', יא). מוטיב זה אנו מוצאים גם בנבואות ירמיהו עצמו: מ"ו, כה; מ"ח, ז, לה; מ"ט, ג; נ"א, מד, מז. אולם ליד זה אנו מוצאים כאן גם נבואה מיוחדת על אבדן הפסילים לעתיד לבוא באשר הם, "שקר", "הבל", "מעשה תעתעים". הפסילים יאבדו במועד קבוע: "בעת פקדתם" (י', יד—טו). זהו איפוא מפעל-אלהים מיוחד לאחרית הימים.

ולא זו בלבד אלא שהנבואה על אבדן הפסילים באחרית הימים נתונה

לנו גם בלשון ארמית בפרק על האלילות (י, יא): „כדנה תאמרן להום: אלהיא, די שמיא וארקא לא עבדו, יאבדו מארעא ומן תחות שמיא אלה.“ פסוק זה הוא מונומנט היסטורי, ואין פלא, שהחוקרים נוטים „למחוק“ אותו. אין זה בטוי עממי, ואין זו קללה או החרמה. זוהי נבואה אסכטולוגית, מקבילה לפסוק טו. „להום“ פירושו: להם, לעובדי האלילים. כבר הרגישו הקרמונים (תרגום יונתן). שזהו קטע מאגרת, ששלח ירמיהו אל הגולים. בפעם הראשונה בספרות המקראית אנו מוצאים כאן דברים על האלילות, שנאמרו אל הגויים. חבקוק, בן דורו של ירמיהו, פונה אל הגויים בחזון (ב, יח—ט). ואילו כאן שולח הנביא דברים ממש אל הגויים, והוא שם אותם בפי הגולים השוכנים בקרבם. ולא עוד אלא שהוא דובר אל הגויים בלשונם הם. הלשון הלועזית מבליטה ומטעימה ביותר את חדושה הגמור של התופעה: תוכחה ונבואה על האלילות המופנות כלפי הגויים. יש להניח, שזהו קטע מאגרת שלמה, שכללה תוכחה על האלילות. בפסוק זה הנביא טוען נגד האלילות, שהיא עבודת יצורים, מעשה ידי אדם. ומלבד זה נבא הוא לגויים, שאלהיהם יאבדו ביום פקודה. הפסוק הלועזי הקבוע כאן מראה, שכל הפרק, אף־על־פי שהוא מסומן כדבר אל „בית ישראל“ (א), מדומה גם כדברי תוכחה פולמוסית אל הגויים. פרק זה הוא איפוא ראשית המלחמה הממשית עם עבודת האלילים של הגויים. בפרק זה ירמיהו מטיל חגיגת על הגולים להזהיר את הגויים על אבדנה הקרוב של האלילות, באשר היא „מעשה תעתעים“ והתנכרות ל„מלך הגויים“ (ז) האמתי. ירמיהו אוסר את המלחמה על האלילות בארצה, אותה המלחמה, שעתידה היתה לכלות את האלילות מקרב עמים רבים.

ראשית המלחמה באלילות של הגויים

בודאי לא מקרה הוא, שדוקא נביא החורבן השלם הוא האוסר אותה המלחמה על האלילות הגויית, שהעם היהודי נלחם באמת אחרי חורבנו. הגולה היהודית כפי שנביא החורבן ראה אותה בחזון, שנהפך עוד מעט מציאות, היתה תופעה חדשה לגמרי בהיסטוריה העולמית. הגולה הזאת היתה קבוע, שירד מכל נכסיו הלאומיים והפולחניים. בגלויות נדחות בנו ודאי מקדשים או הקימו מזבחות. אבל הגולה ברובה המכריע לא עשתה זאת. הגולים אכלו לחם „טמא“. זה היה קבוע ללא פולחן מקדשי. ולפי תפיסת הגויים, ובלי ספק גם לפי הרגשת היהודים עצמם, היו חיהם חיים ללא פולחן בכלל. בחיים הפולחניים של סביבתם לא השתתפו, את אלילי ארצות מושבותם לא עבדו, אבל גם את אלהיהם לא עבדו, לפחות — לפי

הדמויים הפולחניים של הזמן ההוא. אין ספק, שטיבה של גולה זו עורר תהייה בסביבתה האלילית. את הכל לקח אלהים מעם זה: את הארץ, את המלכות, את החירות, את העיר, את המקדש, את החג ואת המועד. הוא „השליך” אותם מעל פניו. ובכל זאת נשארו נאמנים לו, עגונים אליו. ובשל מה? את כל חסדיו לקח מהם האלהים, אבל חסד אחד נשאר בידם: הם ידעו את „שמו”. ועתה הוברר בהחלט, שעל חסד זה, הגדול מכל החסדים, הם רוצים לשמור מכל משמר. חסד זה הוא הוא סוד „בחירתם”. עדיין הם גם עתה, בהיותם על אדמת נכר, „מושלכים” בועם אלהים, עַם־אֱלֹהִים. כי רק הם יודעים את ה', „אלהים אמת”, „אלהים חיים” (יר' י, י), ואילו הגויים עובדים „מעשה תעתעים”. העולם האלילי נצח אותם, שעבד אותם, גזל כל מה שהיה להם. אבל החסד הגדול ההוא מעלה אותם על העמים האליליים האדירים האלה. זו היתה „הנקודה הארכימדית” שלהם. על „נקודה” זו בצרו גם את חייהם הפנימיים וגם את עמדתם כלפי הגויים ולעגם ותהייתם על עם זה, „המושלך” והגא.

במצב זה נעשתה המלחמה העיונית עם האלילות ענין מרכזי. ביחוד כלפי חוץ. הגלות השלמה פתחה במלחמת האמונה הישראלית עם האלילות „חזית” חדשה: מלחמה עם האלילות הגויית. היה הכרח נפשי לגולה לעמוד בפני הלעג והתהייה של מנצחיהם. הנצחון לא היה נצחון אמתי, מכריע. הוא רק זמני. וזאת הערובה לכך: זה לא היה נצחון ב„מלחמות אלהים”. היכולה להיות „מלחמה” בין „עץ מיער” ובין „אלהים חיים”? הגויים נצחו. אבל נצחון זה לא ימנע את אבדן אליליהם ביום פקודה. הגולה יכלה „להסביר” את עצמה לסביבתה האלילית ולכבוש את לעגה לה ולאלהיה רק על ידי לעג-שכנגד: על-ידי פולמוס נגד האלילות, על ידי טענת בערותה. חורבן ישראל הוא כשלון העם. ואולם חורבן האלילות יהיה אבדן האלילים. למלחמה כבדה וארוכה זו התכוונה היהדות. ואת המלחמה הזאת ראה נביא החורבן בחזון, והוא שהרים את דגלה. כך נעשה „נביא לגוים” במובן יחיד ומיוחד.

את נבואת ירמיהו על האלילות יש לראות איפוא כראשית תקופה. בה נעשה האוניברסליזמוס החזוני הנבואי אוניברסליזמוס מעשי⁶⁰. יר' י, יא הוא חזון לעתיד על אבדן האלילות וגם מצוה מעשית לגולים לבשר לגויים את אבדנה בשם „אלהים חיים ומלך עולם”. ירמיהו הגה ראשונה את האידאיה של שליחות ישראל בין הגויים, של תעודתם

⁶⁰ עיין למעלה, כרך ב', ע' 433, על סוגי האוניברסליזמוס.

המעשית לבשר לעמים „אלהים חיים“. על הגולים לא רק לטהר את עצמם מן האלילות אלא גם לטהר את הגויים ממנה. ירמיהו הוא אבי המיסיה בין הגויים. קץ האלילות בידי אלהים בשר ישעיהו. אבל ירמיהו מטיל על ישראל עצמו את התעודה לבשר את הקץ לגויים ולהשיבם לאלהים. כך נתרשש הפלא ההיסטורי הגדול: עם, שאלהיו השליכו מעל פניו, התכונן לבשר את שמו בעולם.

נבואות אחרית הימים. נחמת אפרים. צמח דוד

הנבואות האסכטולוגיות של ירמיהו סדורות רובן בילקוט נבואות הנחמה, ל'—ל"ג. אבל קטעים אסכטולוגיים מפורזים במקומות שונים בספר. על אלה יש למנות: ג', טז—יח⁶¹; י', יא, טו; י"ב, יד—יז; ט"ז, יד—טו (כ"ג, ז—ח), יט—כ; כ"ג, א—ד, ה—ו (ל"ג, יד—טז), ז—ח, יט—כ; כ"ד, ה—ז; כ"ה, יא—לח; כ"ז, כב; כ"ט, ייד. אסכטולוגית היא גם הנבואה היתומה על צדקיהו ל"ב, ה. על הנבואות האסכטולוגיות יש למנות גם את ג'—נ"א: מפלת בבל היא סוף המלכות האלילית, אחרית הימים. בנ'—נ"א קבועות גם כמה נבואות על קבוץ גלויות ונקמת ציון: נ', ד—ח, יא—ג, יז—כ, כד, כח—כט, לג—לד; נ"א, ה—ו, ייא, כד, לד—מ, מה—מו, נ—נז. אסכטולוגיים הם גם המקראות על שיבת שבות הגויים „באחרית הימים“: מ"ו, כו; מ"ח, מז; מ"ט, ו, לט.

ירמיהו הוא הנביא המקראי היחידי, שנבא נבואות—נחמה מיוחדות לעשרת השבטים. נבואות אלה הן מנבואותיו הראשונות, עוד מימי יאשיהו. מג', ו ואילך אנו למדים, שעוד בימי יאשיהו שם לבו לגורל עשרת השבטים, קרא אליהם קריאת תשובה והבטיח להם גאולה, אפשר, שבימים ההם באו עולי-רגל מן הגולה הישראלית לירושלים, וזה עורר את ירמיהו לנחם את אפרים. מן הזמן ההוא היא הנבואה בל"א, א—כא. הנביא שומע ברמה את קול רחל מבכה על בניה, והוא מנחם אותה, כי עוד ישובו בניה לגבולם. „מארץ צפון, מירכתי ארץ“ יבוא, בבכי ובתחנונים, שיבת הגולים בבכי

⁶¹ ג', טז—יח נכדלים ממה שלפניהם ושל אחריהם בזה, שהם חזון לעתיד, ואילו שאר הפרק הוא אזהרת חשובה. יד—טו הם מנוף הפרק, והם המשך לפסוק יב ומקבילים לכב. ענינם: שיבת שבטי ישראל מצפון, אם יחזרו בתשובה. הם מנבואות ירמיהו על אפרים, שגם את שיבתו הוא מרמז כשיבה לציון. ואילו מז—יח הם הזון על שיבת יהודה וישראל, וזו נבואה מאוחרת יותר. קרובה היא בסגנונה לכ"ג, א—ד, והיא נמשכת יפה אחרי כ"ג, ד: ופרו ורבו... והיה כי תרבו ופריהם ונז'.

היא מוטיב מיוחד לירמיהו. בהרי שומרון ובהר אפרים ישבו אכרים וכורמים, את פרי הלוליהם יביאו לציון, יתענגו על רוב דגן ותירוש ויצהר. לחוג-נבואות זה שייכת גם הנבואה בל', ה-יא. זאת היא נבואה מסוג הנבואות על "יום ה'". ירמיהו נבא בימים ההם פורענות ועליית גוי מצפון. אבל בסופה של פורענות זו יהיה יום "גדול" מאין כמוהו, ועת צרה היא ליעקב, וממנה יושע". ביום ההוא ישבר עול האויב, גולי ישראל ישובו "מארץ שבים", כל שבטי ישראל יעבדו "את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם", יעקב ישב שקט ושאנן "ואין מחריד". מחוג זה היא גם הנבואה בטר', יד-טו (כ"ג, ז-ח). יש לשער, שכבר בימי יאשיהו נבא ירמיהו את הנבואה בכ"ג, ה-ו על "צמח צדיק", שיקים ה' לדוד, ו"עשה משפט וצדקה בארץ". מדה זו מיחס ירמיהו ליאשיהו עצמו (כ"ב, טו). ירמיהו חשב, שעוד בימי יאשיהו תבוא פורענות קשה על הארץ. אבל זכות יאשיהו תעמוד לו, שממנו יצא "צמח" חדש, מלך הצדק והמשפט, אשר "בימיו תושע יהודה וישראל ישכן לבטח". הדמוי הוא ביסודו משל ישעיהו (י"א, א-ט). גם ה"צמח" הוא לא "משיח": אין תפקיד של מושיע וגואל מיוחס לו. הוא אבי המלכים של המלוכה החדשה. שם יקרא לו האל: "יוצדק" (לפי השבועים) — סמל המסמל יראת אלהים ושלטון הצדק. בזמן מאוחר יותר השתמש ירמיהו בנבואה זו בצירוף אחר (ל"ג, יד-טז)⁶².

נחמת ציון. מפלת בבל

הנבואה האסכטולוגית של ירמיהו נתגבשה ביחוד אחרי 605. בתקופת השעבוד הבבלי. בתקופה זו הותה האופק האסכטולוגי שלו על-ידי האדיאה של המלכות האלילית, מלוכות שבועים השנה. נבואות הנחמה שלו הן מעתה ליהודה ולישראל יחד. האדיאה הפנימית המיוחדת לנבואות אלה היא האדיאה של הברית החדשה. עד הרגע האחרון קוה ירמיהו, שהעיר לא תחרב. ובכל זאת הוא כולל בנבואות הנחמה שלו, ביחוד באלה, שנתנבא בימי המצור (ל"ב—

⁶² השבועים חרגו בכ"ג, ו: "יוצדק בנביאים" (במקום "צדקנו"). מכיון שבמסמך שלהם חסרו הפסוקים ז-ח, וראשית פסוק ט הוא "לנביאים", צירפו במעות מלה זו לסוף ו וגם שבשורה. אבל הנוסח "יוצדק" הוא, כנראה, נכון, והמלה "יהוה" היא נושא ל"יקראו" (כחרגו השבועים). הנוסח העברי כאן תוקן על-פי הנוסח שכל"ג, מו, א-ל שם העניין אחר, עיין להלן, ע' 469 והערה 63. — אם יש קשר היסטורי בין השם "יוצדק" בנבואה זו ובין שמו של צדקיהו המלך (עיין קלוזנר, הרעיון המשיחי, ע' 65—66), אין לדעת. יש' מ', ה מדבר בפירוש על אחד מבני המלך, ונחנה רשות לשער, שכוונתו לחזקוהו. אבל נבואת ירמיהו היא כללית.

ל"ג), את התקומה לאחר החורבן: לאחר שריפת העיר, שממת הארץ, בטול המלוכה. ירמיהו, נביא החורבן השלם, הוא גם ראשון למנחמי ציון. הנבואות שבידנו הן, כפי הנראה, מן הזמן שלאחרי גלות יהויכין.

מימי ההשפלה והיאוש שלאחרי גלות יהויכין היא, כנראה, הנבואה בל', יב—כה. כאן הנביא פונה אל ציון. שבר ציון אנוש, מכתה נהלה. עזובה היא מ"מאהביה", אין דורש לה. היא זועקת על שברה ומכאובה. הנביא מצדיק עליה את הדין. אבל מבטיח הוא לה שיבת שבות ונקמה מן האויבים. ערי יעקב תבנינה, בנבחי תודה ובקול משחקים יעלו מהן לציון, יושביהן ירבו, אדירים ומושלם יצא מקרבם (לא יהיה עבד למלך נכרי), "והקרבתיו, ונגש אליי". בסיום הנבואה הזאת (כג—כה = כ"ג, יט—כ) יש נבואה קצרה על המאורעות שלפני הישועה: סערת אלהים תתחולל, היא תחול "על ראש רשעים" — "באחרית הימים", "הרשעים" הם בלי ספק הגויים המושלים בעולם ובישראל (עיין כ"ה, לא). בסערה זו תפול המלכות האלילית. את המרמז פה גלה ירמיהו בנבואותיו האחרות. הסערה היא זו, שהוא מתנבא עליה בכ"ה, לב.

בראשית ימי צדקיהו חתם ירמיהו את נבואות-הגויים שלו בנבואה הגדולה על מפרץ בבל בני—נ"א. באותו הזמן כבר נתנבא על מלכות שבעים השנה, שהוקצבה לבבל. הנבואות האלה הן איפוא נבואות לאחרית-הימים במלוא מובנן של המלים. בנבואות אלה אין ירמיהו רומז עדיין, כמו שראינו למעלה, על חורבן העיר והמקדש. אבל המקדש בזו ומחולל בידי אויב, גלות שלמה הגלתה בבבל, ציון שדודה ומושפלת. זהו השעבוד. ובסוף שבעים שנות השעבוד וההשפלה יפקוד אלהים על בבל. עמי הצפון יסתערו עליה ויחריבוה. בבל תהיה לשממת עולם. אבל הסתערו עמי הצפון על בבל תהיה רק ראשית סערת-האלהים האחרונה. כוס החמה, שירמיהו השקה את הגויים במצות אלהים (כ"ה, טו ואילך), היא כוס אחרית הימים. בסוף שבעים השנה יביא שכרון כוס החמה את סערת החמה (ל', כג) לעולם. מלחמת עם בעם תפרוץ בכל העולם. זה יהיה ריב ה' עם הגויים — עם "הרשעים" (כ"ה, לא). המלחמה הזאת היא עונש על השחיתות המוסרית של העולם. בסופה של מלחמת-עולם זו תוסד מלכות-ישראל החדשה (עיין למעלה, ע' 426).

בנבואת ירמיהו אין אנו מוצאים לא חזון על מלחמת העמים בירושלים בסגנון חזון-אריאל (של ישעיהו, מיכה, זכריה הקדום) ולא חזון על משפט העמים ב"עמק יהושפט" (של יואל) ולא חזון על מלחמת-העמים בישראל בסגנון חזון גוג-ומגוג (של יחזקאל וספרות החזון המאוחרת). מלחמת אחרית-הימים מהזנת לא נגד ירושלים אלא נגד בבל. מלחמה זו נהפכת

לאנדרולמוסיה עולמית. מתוכה תקום המלכות החדשה. חוץ־הקץ המאוחרים השתמשו בציריהם גם בסממניו של ירמיהו.

נצח הברית עם ישראל. המקדש. בית דוד

נבואות אלה נתנבא ירמיהו „מגילות מגילות” בזמנים שונים וגם במסכות שונות, ויש בפרטיהן הרבה מן המעורפל. אבל ברור, שאת קבוץ הגלויות ואת שיבת השבות הוא רואה בחזון בסוף המלכות האלילית. לגולים הוא מבטיח שיבה לארץ ישראל „לפי מלאת לבבל שבעים שנה” (כ”ט, י). ביחוד בימי מלחמת־ירושלים האחרונה הוא מופיע כנביא־מנחם גדול. באותו הלהט עצמו, שבו קלל לפניו, הוא מברך עתה, למראה החרבות והחללים. המוטיב השליט של הנבואות האלה הוא: נצח הברית עם ישראל. את בריתו עם ישראל העמיד אלהים לעולם כחקות שמים וארץ. נצחיות הן שלש בריתות ימי קדם: עם ישראל, עם הכהנים הלויים, עם דוד (ל”א, לד—לו; ל”ג, יז—כו), וזאת היא הערובה לעתיד לבוא. עם חורבן בבל ישובו בני ישראל ובני יהודה יחדו, „הלוך ובכו ילכו”, אל ציון יעלו, לכרות עם ה’ „ברית עולם לא תשכח” (נ, ד—ה). שבטי ישראל ישובו אל הכרמל, הבשן, הר אפרים, הגלעד (שם, יט). בארץ יהודה, בכל עריה, ישובו אכרים ורועי צאן (ל”א, כב—כג; ל”ג, יב—יג). לעומת הנבואות על השבתת קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה וגו’ מארץ יהודה, הוא נבא עתה: „עוד ישמע במקום הזה... קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה, קול אמרים: הדרו את ה’ צבאות, כי טוב ה’, כי לעולם חסדו”... (ל”ג, י—יא). מזמור־התודה העתיק („הדרו לה’ כי טוב, כי לעולם חסדו”) יהיה גם מזמור לעתיד לבוא בפי מביאי זבחי תודה לבית ה’ (שם, יא). מן הכהנים לא יכרת מעלה עולה ומנחה וזבח כל הימים (שם, יח). המלכות תשוב לבית דוד לעולם (שם, יז, כא, כו). בימי המצור, בחצר המטרה, למראה הריסת העיר, חוזר ירמיהו על הנבואה הישנה (כ”ג, ה—ו) על ה”צמח” מבית דוד (עיין למעלה, ע’ 467). הוא מבטיח, שהנבואה היא קום תקום: „והקמתי את הדבר הטוב” וגו’ (בכ”ג, ה: „והקמתי לדוד” וגו’). „צמח צדקה” יצמח לדוד, מלך המשפט והצדק, והוא מוסיף דבר־נחמה לירושלים ההרוסה: „...וירושלים תשכון לבטח, וזה אשר יקרא לה: ה’ צדקנו” (ל”ג, יד—טז)⁶³. כל הארץ תקרא: „נוה צדק, הר הקדש” (ל”א, כב).

⁶³ הנבואה בל”ג, יד—טז היא איפוא אישור והשלמה לכ”ג, ה—ו: שם נקרא

שם לם לך, וכאן נחן שם דומה לזה לעיר.

התשובה. הברית החדשה. מוטיבים מזמוריים

המפנה לקראת הגאולה תהיה התשובה. ירמיהו מעורר את הגולים לשוב אל האלהים ולדרשו בכל לבבם ובכל נפשם, ואז ימצא להם וישיב שבותם (כ"ד, ז; כ"ט, י—יד). ועם זה מבשר ירמיהו, שאחרי התשובה תבוא לא רק הישועה הארצית והמדינית אלא גם הישועה הרוחנית. בעקבות מיכה מבשר ירמיהו סליחת חטאים וטיהור מעוון לעתיד לבוא (ל"א, לג; ל"ג, ח; נ"ז, כ). אולם נזר נחמותיו היא נבואתו על הברית החדשה. הראשונים נבאו לתקופה של צדק וחירות מן הרע: „לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי“ (יש' י"א, ט). „שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב“ (צפ' ג', יג). החירות מן הרע תבוא מתוך „דעת ה'“ (יש' י"א, ט; חב' ב', יד). גדולה מזו הבטיח ס' דברים: „ומל' ה' אלהיך את לבבך... לאהבה את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך“... (ל', ו). ועל הבטחת ס' דברים בנה ירמיהו את נבואת הברית החדשה. אלהים יתן לישראל „לב אחד ודרך אחד“ ליראה את ה' כל הימים ולדעת אותו (ל"ב, לט; יעוד לגלות יהויכין: כ"ד, ז). ויותר מזה. הברית החדשה תהיה לא רק חירות מן הרע, אלא דבקות בטוב: את תורתו יכתוב אלהים על לבם, לא ילמדו עוד איש רעהו לדעת את ה', כי כולם ידעו אותו (ל"א, ל—לג). לא על מוֹזוֹת הבית ולא על השערים, אלא על הלב תכתב התורה, ובידי אלהים. ברית זו לא תשמר ב„ארון“. ביום ההוא לא יעשו עוד „ארון ברית ה'“ (ג', טז): כל לב יהיה ארון ברית. והברית הזאת תהיה „ברית עולם“ (ל"ב, מ), אשר לא תופר עוד (ל"א, לא). „ברית עולם, לא תשכח“ (נ"ה).

ביעודים אסכטולוגיים אלה של ירמיהו, הארוגים על מסכת דמויי ס' דברים, עלו גם מוטיבים מזמוריים. הבקשה על סליחת עוון היא מוטיב קבוע של התפלה והמזמור. ומשוררי תהלים מתפללים לא רק על סליחת עוונותיהם אלא גם על הצלה מן החטא, על טיהור הלב והדרכה בדרך אמת. אלא שירמיהו מעצב תפלות יחיד אלה עצוב אסכטולוגי והופך אותן ליעודי אחרית-הימים לכל האומה. המשורר מתפלל: חטאות נעורי ופשעי אל תזכר... וסלחת לעוני... (תה' כ"ה, ז, יא). וירמיהו מבטיח: כי אסלח לעונם, ולחטאתם לא אזכר (ל"א, לג). המשורר מתפלל: הורני ה' דרכך... יחד לבבי ליראה שמך (תה' פ"ו, יא). וירמיהו מבטיח: ונתתי להם לב אחד ודרך אחד ליראה אותי (ל"ב, לט). המשורר מתפלל: כבסני מעוני, ומחטאתי טהרני... תחטאני... ואטהר... לב טהור ברא לי... (תה' נ"א, ד, ט, יב). וירמיהו מבשר: וטהרתיים מכל עונם, אשר חטאו לי (ל"ג, ח); ונתתי להם לב לדעת

אתי (כ"ד, ז) ⁶⁴. בריאת הלב הטהור מתבצעת בנבואת ירמיהו בברית החדשה עם כל האומה ⁶⁵.

כך חותם ירמיהו את נבואתו בחזון הברית. נבואת הפורענות שלו נבעה מן האדיאיה של הפרת הברית. את כל תולדות ישראל ראה כהפרת ברית. כל ברית הכזיבה, מברית-סיני עד ברית-יאשיהו. על זה נתכה החמה וכלתה הרעה אל ישראל עד החורבן הגמור והשלכת ישראל מעל אדמתו. אולם ההיסטוריה הזאת היא המלמדת, שאין האדם, האדם הישן, יכול להקים את ברית אלהים. והנביא רואה בחזון בריאת אדם חדש: אדם, שאלהים חדש את לבו וכתב עליו את דברו. נבואת הפורענות של ירמיהו הוא צדוק האלים, ואילו נבואת הנחמה שלו היא צדוק האדם. ירמיהו מרגיש, שדרישתו הזועמת והקנאית היא אידיאליזמוס קיצוני. הוא מצפה לישע אלהים, לגאולת האדם מן החטא בידי אלהים. החותם הישראלי של חזון זה היא האדיאיה של התשובה: גם ישועת אלהים לטהור הלב לא תבוא בלי תשובת האדם, בלי כמיהתו ללב החדש.

⁶⁴ השוה למעלה, כך ב', ע' 710.

⁶⁵ הנצרות נשענה, כידוע, על נבואת הברית החדשה והלב החדש של ירמיהו, והיא תופסת את עצמה כ"ברית חדשה", שבה כאילו נתקיימה הנבואה ההיא. לפי אמונת הנצרות נכרתה הברית הזאת על קרבן "בן האלהים", והלחם והיין של סעודת הקודש הם סמלי קרבן זה, והם מטהפים את האדם בברית הזאת. זוהי אמונה מסתורית, שהמאמין יאמין בה, אבל דבר אין לה בכל אופן עם דברי ירמיהו לפי פשוטם. הנצרות הליברלית מותרת על היסוד המסורתי הזה, ובכל זאת היא מוענת, שהנצרות, שבמלה אח המצוות והעמידה את עצמה על המוסר והאהבה והלב, היא קיומה ומילואה של נבואת ירמיהו ושאר הנביאים, שדרשו חסד ולא זבח וכו'. ומענה זו היא מציעה כהכרה היסטורית — מדעית. ובוה יש משום סלוף האמת. דרישת הנביאים היתה מכוונת לא כלפי תורה מסוימת אלא כלפי המציאות. הם דרשו לא תורת חסד אלא מעשי חסד. ומצד זה אין לראות את הנצרות כ"קיומה" של הנבואה. לדורשי-האהבה הנוצרים היו הנביאים אומרים בוראי: "לטה לי רב דבריכם, יאמר ה', שבעתי אמרי אהבה, וגאומי לב וחסד לא תפצתי — ידיכם דמים מלאו — הגנוב וגאוף ורצוח —", ועוד ועוד. נכון, שמעשי-פולחן עשויים לשמש כסות-עינים לשחיתות מוסרית. אבל גם דרשות של מוסר עשויות למלא הפקיד זה עצמו, וביחר הצלחה.

יעודים לאומיים

נבואות הנחמה של ירמיהו הן יעודים לישראל. הן עלו ממצוקת ישראל, ונועדו לנחם את ישראל. עם ישראל כרת אלהים ברית, ישראל הפר אותה, ועתה הוא נושא את עונו. את ההתרחשות הזאת הוא רואה כקוטב ההיסטוריה העולמית. אמנם, בנבואות אלה הוא פוקד את הגויים, אבל אין הוא משתף אותם בפירוש בטובת הישועה. הגאולה תתחיל עם חורבן בבל. אבל לא רק על בבל יפקוד אלהים את עוונה, אלא על כל אויבי ישראל: „כל אכליך יאכלו, וכל צריך בשבי ילכו... ופקדתי על כל לחציו" (ל', טז, כ). עול הגויים ישר, ישראל לא יעבדו עוד זרים (שם, ח). בסגנון המזמורים העתיקים הוא משתף את הגויים כעדים לישועת ישראל. „רנו ליעקב שמחה וצהלו בראש הגוים, השמיעו, הללו ואמרו: הוֹשֵׁעַ ה' אֶת עַמּוֹךְ... (ל"א, ו). „שמעו דבר ה', גוים... ואמרו: מזרה ישראל יקבצנו" (שם, טז). בימי הישועה יהיו ישראל לתהלה „לכל גוי הארץ", „ופחדו ורגזו" על כל הטובה אשר יעשה ה' לישראל (ל"ג, ט). הדמויים הם דמויי ס' דברים (כ"ו, יט; כ"ח, י) והספרות העתיקה בכלל⁶⁶. הברית החדשה היא ברית עם ישראל: „והיו לי לעם, ואנכי אהיה להם לאלהים" (יר' כ"ד, ז; ל"א, לב; ל"ב, לח).

האידיאה של ההיסטוריה העולמית. חזון כוס החמה

אולם מתוך נבואות אחרות שבס' ירמיהו אנו יודעים, שחזון הישועה של ירמיהו כלל באמת את כל הגויים, אף-על-פי שבבחינה זו חזונו אינו ברור לנו כל צרכו.

ירמיהו הוא שבש גבוש ממשי ראשון את האידיאה של ההיסטוריה העולמית, שעלתה בחזון לפני ישעיהו, עם שיצר את דמוי מלכות העולם הבלית, שהאל הקים מתוך עצה ותכנית. את אשור דמה ישעיהו כ„שבט אפס" של האל, אבל גם כ„משחית גוים" ברהבו ובזדונו. אשור הוא „שוט שוטף", בכל רגע עלול הוא להשבר. ואילו את בבל הכשדית רואה ירמיהו כמלכות קבועה וקצובה. כבר ראינו, שמתחלה דמה גם הוא את בבל כ„משחית גוים". אבל דמוי זה נדחה מפני דמוי המלכות. את בבל המליך האל על כל העולם. בטוי נמרץ לכך הוא הדמוי, שגם את „חית השדה" נתן אלהים למלך בבל. ירמיהו רואה מעתה את העולם כמחולק לשתי רשויות: בבל, מלכות כל עמי התרבות, ועמי הצפון שבירכתי ארץ. נושא ההיסטוריה היא מלכות בבל, שאותה יסד אלהים ולה שעבד גם את ישראל.

66 עיין למעלה, כרך ב', ע' 441—444, 711—719.

חטא האלילות. נבואות הגויים במ"ו—מ"ט טבועות עדיין במטבע הנבואה הספורנדית העתיקה, שהתנבאה על גורל עמים ולא על גורל העולם. למצרים (מ"ו, כו), למואב (מ"ח, מז), לעמון (מ"ט, ו) ולעילם (מ"ט, לט) ירמיהו מבטיח שיבת שבות באחרית-הימים. אבל קשר עם ההיסטוריה העולמית אינו נכר, ובכל אופן לא הוטעם בנבואות אלה, וגם על יחס עמים אלה לישראל ולאלהי ישראל באחרית-הימים לא נאמר כאן כלום. אולם כבר ראינו, שירמיהו נבא לקץ האלילות וגם הזהיר על כך את הגויים. הגויים יכירו באפסות האלילות (י"ז, יט). את נבואות הגויים משלימה הנבואה ביי"ב, יד—יז: את השכנים הרעים של ישראל יתוש אלהים מעל אדמתם, אבל אחרי כן ישיבם אל אדמתם, ואם ילמדו להשבע „חי ה'", יקנו בתוך עם ישראל. ירמיהו מצפה לתשובה דתית ומוסרית של כל הגויים באחרית-הימים: „...ונקוו... כל הגוים לשם ה' לירושלם, ולא ילכו עוד אחרי שררות לבם הרע" (ג', יז). הברית החדשה תכרת איפוא, אמנם, עם ישראל בלבד, אבל עם-האלהים ועיר-האלהים ימשיכו שפע של חסד-אלהים גם לגויים. ירמיהו רואה איפוא לא רק את החורבן ואת השעבוד לבבל כהתרחשות עולמית, אלא גם את הגאולה הוא רואה באמת כחסד עולמי. הדרישה הנועזת, שדרש מכל העמים, להשתעבד לבבל נבעה מאמונתו זאת, ששעבוד העולם הוא מבוא לגאולת העולם.

יג. יחזקאל

ג. זמנו ומקומו של יחזקאל

נביא הגולה

יחזקאל התחיל להתנבא לפי הרשימה שבראש ספרו (א', ב)¹, בשנה החמישית לגלות יהויכין, היא שנת 592 לפני סה"נ, בחודש הרביעי. הנבואה המאוחרת ביותר בספרו מסומנת ב"עשרים ושבע שנה" לגלות יהויכין (כ"ט, יז).

1 הרשימה שבראש ס' יחזקאל (א', א—ג) היא מן האנונים הקשים ביותר של ביאור המקרא. במסוק א הנביא מדבר בלשון עצמו ("ואני", "ואראה"), וכן הוא ממשיך במסוק ד ובכל המסוק. ואילו מסוק נ הוא היחיד בכל המסוק הכתוב בלשון נסתר. "בחמשה לחדש" במסוק ב חוזר על "בחמשה לחדש" שבמסוק א. "היא השנה" הוא המסך ל"בשלים שנה". ולכסוף ובעיקר: לא נתבאר מיבו של התאריך "בשלים שנה". שכאן יש, קודם כל, עירוב מסוקים, ברור. יפה הרגיש בזה רש"י האומר, שבמסוקים ב וג "הפסיקה רוח הקודש אח דבריו" של הנביא, מאחר שסתם דבריו ולא פרש לא את שמו ולא "למנין מה מנה", ורש"י מביא ראיה מחילופי הנוף. על הנסיונות השונים להקן את הנוסח עיין קורניל וקרצ'מר לא', א—ג. ועיין הרנסריד, Eze-chielprobleme, ע' 61 ואילך, 74 ואילך. המתקנים מוחקים חלקים שונים מן הכתובים האלה. אבל באמת נראה, שאין כאן אלא "מקראות מעורבים". ראש מסוק ב מראה שנתק מתוך מסוק א על-ידי איוו תאונה. נוף שלישי של מסוק ג מראה, שהמסוק הוח הוא "חיצוני", ומקומו בראש המסוק: זוהי הכותרת הכללית של המסוק. המסוק נעתק ממקומו על-ידי תאונה שניה. "היה היה" יכול לשמש פתיחה, אף-על-פי שאין זה מצוי, עיין שופ' מ', ח. יש לשער איפוא, שזהו הנוסח הראשוני: "היה היה דבר ה' אל יחזקאל בן בוזי הכהן בארץ כשדים על נהר כבר, והיה עליו שם יד ה'. ויהי בשלים שנה, כרביעי, בחמשה לחדש, היא השנה החמישית לגלות המלך יהויכין, ואני בחוך הגולה על נהר כבר, נפתחו השמים, ואראה מראות אלהים. וארא וגו'". — "בשלים שנה" מבאר תרגום יונתן: משמצי הלכיה אח ספר החורה בבית המקדש בימי יאשיהו. וכן ביארו קדמונינו: "משנמצא המסר בבית ה'" (סדר עולם רבה, כ"ו). ועיין רש"י. לביאור זה מסכימים גם כמה מן האחרונים. אבל קשה להגות, שהיה מנין כזה. בין המבארים בדורות האחרונים יש שהגותו, שהמנין הוא למלכות בבל החל מנבוכדנאסר. אבל בס' יחזקאל ובמקרא בכלל אין זכר למנין כזה. הנחת סורי, Pseudo-Ezekiel,

היא שנת 570, בחודש הראשון. הנבואות שבספר מקיפות איפוא זמן של כעשרים ושנים שנה. כשש שנים התנבא יחזקאל בפני הבית, וכל השנים הללו נבא לירושלים אך חורבן. יחזקאל הוא הוא נביא-החורבן, ולעומתו אף ירמיהו אינו נביא-חורבן בעצם. בפרקים א'—כ"ד יש רק נבואות-ישועה קטועות ומעטות, ורק לגולים, אבל לא לירושלים. רק אחרי חורבן ירושלים הוא מתחיל להתנבא ישועה וגאולה גם לעיר ולבית-דוד.

מל"ג, כא; מ, א ("לגלותנו") יש ללמוד, שיחזקאל גלה עם גולת יהויכין בשנת 597. יחזקאל הוא, לפי פשטם של המקראות, נביא הגולה. אלהים מתגלה לו בארץ כשדים, על נהר כבר, וכאן הוא מקדש אותו לנביא. הוא מן הנביאים, שהקים ה' בבבל (עיין יר' כ"ט, טו). הוא נשלח אל "בית ישראל", אל "בית המרי", והוא מצטווה, כירמיהו בשעתו: "מדבריהם אל תירא, ומפניהם

ע' 64 ואילך, שהכוונה לשנה השליש למלכות מנשה, חלוייה על בלימה. עיין נגד זה הרפורד, Ezekiel, 42, 47. שפיגל, HTR, 1931, ע' 285, משער שא' א הוא כותרת של נבואה משנת שלשים לגלות יהויכין. הנבואה כללה עניני "מעשה מרכבה", מפני זה הוציאו אותה מן הספר ושמרוה כמגילת סהרים, ונשאר מסגנה רק "ראש-פרק". אבל זוהי השערה רחוקה. כי אין להבין, כיצד עבר ראש-פרק אחרון זה לראש הספר, וביחוד — כיצד המשיכו: "היא השנה החמישית" וגו'. ברתולמ, ביאורו ליחזקאל (1930), ע' XIV ואילך, משער, שצ"ל "בשלש עשרה שנה" (ליהויכין) ושזוהי הכותרת לנבואות הבבליות של יחזקאל, שהעורכים הרכיבוה על כותרת נבואותיו הירושלמיות. אבל כל ההשערה הזאת, שיש בספר נבואות ירושלמיות, אינה מסתברת מיסודה (עיין על ענין זה עוד להלן). וגראה, שיש כאן סנין לחיי הנביא. כך באר את הכתוב כבר אורינס, וכמה מן המבארים החדשים (קורניל, קרצ'מר ועוד) מקבלים אותו. עיין גם בודה, Litteratur, ע' 150, הערה 2, ומאמרו ב JBL, 1931, ע' 20—41. יש לשים לב לכך, ששיטת המנין של יחזקאל (שנה, חודש, יום) שאולה מס"כ, ובס"כ נסמכו כמה מאורעות חשובים (ונגם-גלויי אלהים) למנין שנות חייהם של בני אדם (בר' ז', ו, יא; י"ב, ד; י"ז, א, ועוד). בבר' ז', יא מצינו אף האריך מיוחד: "בשנת שש מאות שנה לתינת, בחדש השני וגו'. את הנוסח ביהו' א', א יש אולי להשלים על-פי בר' ז', יא. רמז לקשר אסוציאטיבי בין שני כתובים אלה יש בבטוי "השמים נפתחו" בבר' ז', יא ו"נפתחו השמים" ביהו' א, א. אפשר, שהמלה "לתינת" נשרה, וחוונה שלישית זו עשתה את הכותרת "ככיה לדורות". אבל אפשר, שליח' א', א שמש דוגמא אסוציאטיבית הכתוב בבר' ח', יג: "ויהי באחת ושש מאות שנה, בראשון באחד לחדש". כאן הכוונה: לתינת, אבל זה לא נאמר בפירוש, והכתוב סמך על ז', יא. ומכיון שיחזקאל ממשיך, ואני... סתם ולא אמר בפירוש "לחיי".

אל תחת" (ב', ג-ז; ג', ד-ט). אבל „בית ישראל" זה, שבקרבתם הוא יושב באמת, אינם אלא בני הגולה, ובפרט — הגולה היושבת בתל-אביב, על נהר כבר (ג', יא-טו). באוני הגולה הוא נבא במשך שש שנים את נבואותיו על ירושלים. בזה אין שום דבר „מלאכותי", „בלתי טבעי". אדרבה, זהו הדבר הטבעי ביותר בתנאי הזמן ההוא, וזה האות, שהנבואות האלה משקפות באמת מומנט היסטורי מסויים בחיי הגולה באספקלריה נאמנה.

מירי כ"ט אנו יודעים מה היה הלך-רוחה של הגולה הבבלית בשנים ההן. היא לא רצתה להשתקע בארץ גלותה. היא לא רצתה לבנות בתים ולנטוע גנים ולהוליד בנים. נביאים כמו בקרבה, שנבאו לה גאולה קרובה ושיבה לארץ מולדתה. לשיבת הגולה צפו גם יושבי ירושלים. מיחו' י"א, יד-טו; ל"ג, כד יש ללמוד אולי, שבירושלים היו גם אנשים, שחשבו את הגולה לאבר מדולדל, התפארו, שהנשארים בארץ הם שינחלו אותה, והגולה לא תשוב עוד. זה הרגיו בלי ספק את הגולה. אבל היא לא חדלה מלהרגיש את עצמה כחלק מירושלים. שאלת גורלה של ירושלים היתה איפוא שאלת-חיייהם של הגולים עצמם. לפני יחזקאל היה רק איש אחד, שאיים על ירושלים בחורבן ונבא, שהגלות „אךכה היא" — ירמיהו (יר' כ"ט, כח). הנביאים האחרים נבאו ישועה, ביחוד — אלה, שקמו בבבל. הגולה האמינה בנבואת הישועה. כאחיהם בארץ, לא האמינו גם הם, שירושלים תחרב. אם ירושלים תחרב, מה תקומתם הם? אל הגולה הזאת נשלח יחזקאל לבשר לה את הבשורה הנוראה לה ביותר: ירושלים חרוב תחרב. שש שנים בשר את הבשורה הזאת, שהגולה שמעה אותה באי-אמון, אבל גם — בוועה ושממון.

ולא עוד אלא שמטבע כל נבואותיו של יחזקאל מאותן שש השנים (א'—כ"ד; ל"ג) מעיד, שמקומן הטבעי היא הגולה דוקא ולא ירושלים. ירמיהו מאיים בחורבן וקורא לתשובה. בימי צדקיהו הוא אף מבטיח הצלה בתנאי השעבוד לבבל בלבד. לא כן יחזקאל. הוא נבא חורבן מוחלט, בלי תנאי. יחזקאל אינו קורא את ירושלים לתשובה. מפני זה אין כל טעם בטענה, שנבואות אלה, שנאמרו בגולה, היו נבואות-סרק, מאחר שלא יכלו „להשפיע". כי על ירושלים לא רצה יחזקאל כלל „להשפיע". להשפיע הוא רוצה אך ורק על הגולה. הוא רוצה להכניס בלבה את הרעיון, שעליה להפריד את גורלה מגורל ירושלים. ירושלים של ההווה היא ליחזקאל סמל החטא והמרי. הסרת-הלב מאחרי ירושלים היא לו מפני זה הסרת-הלב מאחרי החטא, ראשית התשובה. ירושלים תאבד, ומן הגולה יתחדש עם ישראל. זה היה רעיון זר לגולה, שלבה היה בירושלים. וכדי שתקלוט את הרעיון, עליו היה לקרנם קודם כל לתוך מוחה את האמונה, שירושלים אמנם

תאבד. ומפני שרק בגולה תלויה היתה תקות העתיד של יחזקאל, היה טעם לנבואת החורבן הזאת אך ורק בבבל ולא בירושלים. בירושלים היה יחזקאל ממלא רק תעודה של מנטיקן. בגולה מלא תעודה של נביא.

בית המרי

אולם יחזקאל יודע, שלב הגולה לא הוכשר לקבל את נבואתו. הגולה מרגישה את עצמה חלק מן העם היושב על אדמת ישראל. ולפיכך, אף-על-פי שהוא תולה בה את תקות העתיד, הרי הוא רואה אותה כחלק מ„בית המרי“. בה הוא מוכיח את כל „בית ישראל“, בה הוא מוכיח גם את ירושלים עצמה על „תועבותיה“. כי הגולה מקוה לשוב דוקא אל ירושלים זו שבהווה, „עיר הדמים“, סיר ה„חלאה“ וכו', ולפיכך גם היא חלק מירושלים החוטאת. היחס המפולג הזה אל הגולה הוא אולי פרדוקס, אבל זהו הפרדוקס המצוי בכל המקרא. בכל אגדות התורה ישראל הוא עם ה' ההולך אחריו „במדבר, בארץ לא זרועה“, וצם זה הוא פושע, ממרה וקשה עורף. בספרות הנבואית ישראל הוא גם „גוי חוטא, עם כבד עון“ וגם נושא החסד האלהי. ומעין זה גם בנבואת יחזקאל. אמנם, את ישראל בעבר הוא מתאר בצבעים שחורים בלבד, ואת ירושלים הוא רואה כ„סדום“, ללא תקוה. אבל בגולה הוא רואה דמות כפולה: היא גם „בית מרי“ וגם נושאת היעוד לעתיד.

ההיתה הגולה „בית מרי“ באמת והאם היה יסוד לשתף אותה ב„על חטא“ של ירושלים? יש סבורים, שהגולה לא היתה חטאה, ופניית יחזקאל אליה כאל „בית המרי“ מעידה על האופי ה„מלאכותי“ של נבואתו. ויש סבורים, שנבואות אלה נבא באמת בירושלים, ורק מעבד מאוחר העביר אותן לבבל. ההנחה היא, שהיה באמת הבדל דתי-מוסרי בין הגולה ובין ירושלים. אולם הנחה זו פורחת באויר. הגולים האלה הובאו זה לפני חמש שנים לבבל. עוד לפני חמש שנים היו ככל יושבי ירושלים. הם הובאו עם יהויכין, שלפי הציון בס' מלכים עשה „את הרע בעיני ה', ככל אשר עשה אביו“ — יהויקים (מל"ב כ"ד, ח). ביניהם היו שריו של יהויקים. הגולים האלה היו ממפלגת המלחמה, יריביו של ירמיהו. ירמיהו נבא ליהויכין, שלא ישוב לארץ ישראל ושמזרעו לא ישב איש על כסא דוד (יר' כ"ב, כד—ל). ברור, שנבוכדנצר לא בחר דוקא את ה„צדיקים“ שבין יושבי ירושלים. אין איפוא שום יסוד להנחה, שהיה הבדל כל שהוא בין הגולים ובין יושבי ירושלים. שאלת טיבה והערכתה של הקטגוריה, שמלמד יחזקאל על ירושלים ויהודה ועל ישראל בכלל, היא שאלה קשה בפני עצמה, ועליה עוד נעמוד להלן. אבל ברור, שמה שאמר על יושבי ירושלים יכול היה לומר באותה מדת הצדק

(יותר נכון: באותה מדת ההגזמה ואי-הצדק) גם על הגולה של יהויכין. את הגולה הוא מבדיל לטובה רק לעתיד, מפני שהוא מאמין, שעתידה היא לחזור בתשובה.

הגולה והעם

בתוך הגולה על נהר כבר יחזקאל פועל כנביא בתוך עמו. אין כל יסוד לדעה, שיחזקאל לא היה „נביא“ ממש, מפני שבגולה לא היה לו „עם“². ואין השאלה כלל שאלת מספרם של בני הגולה וגודל מושבותיהם. כלום בארץ ישראל ובירושלים דברו הנביאים אל כל העם באמת? גם בירושלים ובחצר המקדש דבר הנביא רק לפני קהל-אנשים מצומצם. נביאים פעלו גם בערים ובכפרים, בחוגים די קטנים, ורק מעטים מהם הגיעו בכלל למדרגת נביאים לאומה. ירמיהו היה נביא גם בהיותו בענתות. שבגולה היו נביאים, ודוקא נביאים עממיים, אנו יודעים מירמיהו, ח-ט, טו, כא-לב. ואם היו נביאים, היה להם גם „עם“. מה היה חוג שומעיו של יחזקאל ועד היכן הגיעה השפעתו באותן השנים, אין אנו יודעים. אבל אם הוא נבא בתל אביב, אין זאת אומרת, שדבריו נשמעו רק שם. ירמיהו יודע על פעולתם של הנביאים בגולה הבבלית, ואת מכתבו הוא שולח גם „אל הנביאים“. שמעיה הנחלמי מגיב על דברי ירמיהו ה„מתנבא“ בירושלים (שם, כז). דברי הנביאים נמסרו איפוא ממקום למקום, נודעו לעם רב והגיעו לפעמים למדרגת גורם משפיע לאומי. הדברים הגיעו מירושלים אל הגולה, ומן הגולה לירושלים. גם הדברי יחזקאל הגיע אולי לירושלים. אבל אין זה מכריע. הוא פועל ככל הנביאים. הוא מדבר לפני קהל שומעים, הוא עושה מעשים דרמטיים לעיניהם, הוא נשאל ומשיב, אנשים באים אליו לדרוש את ה'. הוא גם מספר בפירוש: „...יבואו אליך כמבוא עם וישבו לפניך עמי ושמעו את דבריך“ וגו' (ל"ג, לא). יחזקאל התנבא איפוא בגולה בתוך עמו, בדיוק כנביאים שבארץ ישראל.

נבואות אל הגולה

הנושא הראשי של נבואות יחזקאל בשנים ההן הוא חורבן ירושלים. אבל יש בא-כ"ד ול"ג גם נבואות אל הגולה. בייא, יד-כ הוא מבטיח

² ססנדר, ביאורו ליחזקאל, ע' XVI: יחזקאל לא היה נביא באסח ספני שנבא לפני יחידים מבני עכו ולא לפני העם. את העם היה צריך לזוות לפניו באופן מלאכותי. עי' גם הרנצריך, Ezechielprobleme, ע' 39 ואילך. נגד זה עי' ד"ר, Ezechiel, ע' 129-130: הנביא פועל כנביא גם בקרב מעטים; מסביב ליחזקאל היה נרעין העם וכו'. וכן ברחלם, ביאורו, 1897, ע' XV; 1936, ע' XVII.

לאחיו, אנשי גאולתו, „וכל בית ישראל כלה“, שיושבי ירושלים כאילו חושבים אותם למרוחקים „מעל ה“, שאין להם חלק עוד באדמת ישראל, שישובו למולדתם. אחיו אלה הם הגולים. נבואה מקבילה לזו אנו מוצאים בל"ג, כג—כט. (על זמן הנבואות האלה עיין להלן). הנבואה ביי"ג לנביאי השקר מופנה לפחות גם אל נביאי הגולה, כמו שברור מפסוק ט. ביי"ד, כא—כג הוא מדבר עם הגולים על פליטי ירושלים, שיצאו עוד מעט אליהם. בכ, כג הנבואה מן השנה השביעית, הוא מבשר ל„אנשים מזקני ישראל“, שה' יוציא את הגולים „מארץ מגוריהם“ ביד חזקה (כג—לח). בכ"ד, טו—כה הוא מצוה על הגולים החרדים לגורל העיר ולבניהם ובנותיהם, אשר עזבו שם, שלא יתאבלו בבוא בשורת החורבן. מכיון שבשום נבואה המכוונת בפירוש לירושלים אין הוא קורא לתשובה, הרי ברור, שכל קריאות התשובה שלו (אל „בית ישראל“), הן אזהרות לגולה (עיין ג, טז—כא; י"ד, א—ח; י"ח; ל"ג, א—כ). לא נכון איפוא לומר, שיחזקאל כמעט שאינו פוקד את עניני הגולה עצמה.³

הדעות השונות על ס' יחזקאל

את ס' יחזקאל חשבו חוקרי המקרא עד ראשית המאה הזאת לספר א' ח' ד בלשונו ובסודרו. הובעה אפילו הדעה, שנכתב כולו בידי הנביא בבת אחת בסוף פעולתו הנבואית בבבל. היו מי ששללו את המסורת על זמנו ועל מחברו וחשבו אותו לספר מאוחר ממין הספרות הפסבדו־אפיגרפית. אבל באחידותו לא פקפקו. את הנחת האחידות ערער ראשונה קרצ'מר בביאורו. את אריכות הדברים והכפלת הענינים בנבואות יחזקאל הוא מנסה לבאר מתוך אחוד של שתי נוסחאות מקבילות. כמו כן הוא חולק על ההנחה, שהנבואות המסודרות אחרי תאריך מסויים נאמרו באותו התאריך. הוא טוען, שכל תאריך כחו יפה רק ליחידה הנבואית שבראשה נרשם, ואילו הנבואות שלאחריה אינן דוקא מאותו הזמן. בזה הוא מערער את סדרן הכרונולוגי של הנבואות. בנתוח הנבואות הרחיק ללכת ממנו הרמן. הרמן נתח את הנבואות והשתדל להוכיח, שבכמה מהן אין המשך יפה. הוא הניח, שהנביא עצמו עבד את נבואותיו והוסיף בהן הוספות בזמנים שונים. את אפיו המורכב של הספר

³ הרנטריך, Ezechielprobleme, ע' 44 ואילך, מביא ראיה, שיחזקאל לא התנבא בגולה, טוח, שאין הוא מזכיר כלל את סבלה של הגולה, שמעבה החמרי היה רע, שלא כדעה המקובלת. את רוע מצבה של הגולה מטעים גם דיר, Ezechiel, ע' 158 ואילך; Wollen u. Wirken, ע' 28. אבל הראיות אינן מכריעות. על מצבה של גלות יהויכין יש עדות, שאין להוויח: יר' כ"ט, ד—ו, כח.

הטעמו גם רוטשטיין ושייארנגל. הלשר קבל את הדעה, שהספר אינו אחיד. אבל הוא צירף אליה את ההנחה, שיש בספר שכבה מאוחרת, פסבדאפיגרפית. ליחזקאל הוא מיחס רק את היסוד הפיוטי שבספר. יחודו של היסוד הפיוטי נכר בזה, שאין בו כלום מסממני הסגנון הכהני. חסרים כאן אותם הבטויים הקבועים, כגון „בית המרי“, „וידעו כי אני ה' ועוד, המצויים בחלק הפרוואי. החלק הפרוואי, רובו של הספר, זה שסגנונו דומה לסגנון ס'ד וסה"ק, נכתב, בידי סופרים כהניים מאוחרים במאה החמישית. את השקפתם של צונץ, גייגר ועוד, שס' יחזקאל הוא כולו פסבדאפיגרפי, חדש טורי והעמיד אותה על תפיסה מיוחדת במינה של תולדות בית שני. טורי שולל את המסורת ההיסטורית על גלות בבל ושיבת ציון. לא היתה גלות בבל כלל, ולא היתה שיבת ציון. את אלה המציא בעל ד"ה=עז' נח'. ההמצאה נולדה מתוך המלחמה עם השומרונים, ששללו את קדושת ירושלים. תכליתה היתה להוכיח, שישאל האמתי הם היהודים, שמרכזם הוא המקדש בירושלים, ששמרו בבבל על טהרתם הגזעית. מתוך המלחמה הזאת נוצרה „ספריה נבואית“ שלמה, המקדשת את ירושלים, ובתוכה גם ס' יחזקאל. טענתו הראשית של טורי היא, שהחטאים, שעליהם מוכיח יחזקאל את ישראל, אינם חטאי דור צדקיהו, אלא חטאי דור מנשה. בשנת 230 חבר סופר נבואי תוכחה נגד חטאי דור מנשה, שהיתה מיוסדת על המסופר במל"ב כ"א, א—יז. את התוכחה שם בפי נביא, שחי בימי מנשה בירושלים. התוכחה עובדה אחר־כך בידי סופר מן האסכולה של ד"ה=עז' נח'. הוא שהעביר את הנביא לבבל והוסיף את ההוספות ה„בבליות“, וכך המציא „הוכחה“ לקיומה של גולה בבליה. את הדעה על האופי הפסבדאפיגרפי של הספר כולו או מקצתו דחה הרצטר־ך. אבל את ההנחה, שהספר הוא מורכב, הוא מקבל. הוא דוחה את טענת טורי, שהחטאים שבס' יחזקאל אינם חטאי דור צדקיהו. אבל מודה הוא, שתוכחה זו היא מלאכותית בפי נביא החי בבבל. לפיכך הוא מבחין בספר שתי שכבות: יסוד ירושלמי ועבוד „בבלי“. רוב הספר (ביחוד א'—כ"ד) הן נבואות נביא, שחי בירושלים בשנים האחרונות למלכות צדקיהו. עורך הליבש נבואות אלה לבוש בבלי. העורך־המעבד הוא שקבע את מקומו של הנביא בבבל, והוא שהוסיף בספר הוספות, שתכליתן לחבר את נביא הגולה הבבלי עם ירושלים. מידו הם: פרק א'; מסגרת ב'; פרק ג'; מסגרת ח' וי"א; ט'; עבוד ל"ג, כא—כג; וכנראה גם מ'—מ"ח. בדעה זו, שיש בספר יסוד ירושלמי ויסוד בבלי, מחזיק גם ברטולט (במהדורה השניה של ביאורו).⁴

⁴ סקירה על תולדות חקר ס' יחזקאל עיין הרצטר־ך, Ezechielprobleme,

שאלת המקום ושאלת הזמן

הפרובלמה של ס' יחזקאל כוללת איפוא שתי שאלות: שאלת המקום (ירושלים או בבל) ושאלת הזמן (אם יש להאמין לכותרות הכרונולוגיות שבספר או אם יש להקדימו או לאחרו כולו או בחלקו).

אשר למקום — הרי אין שום דבר יכול לקרב אל השכל את מעשהו של אותו העורך, שהעתיק את הנבואות, שנאמרו בירושלים, לבלל. ואם יחזקאל נבא בשני המקומות, למה היה צריך להעלים את הדבר? אם נבואות אלה או אלה הן „טבעיות“ יותר בירושלים, הרי הרגיש בזה בהכרח כל עורך, ומה הניע אותו לזייף את הנבואות במדה כזו? נימוקו של טורי אינו מקרב את הדבר אל השכל, אלא מרחיקו מן השכל. נימוקו הוא בטל בהחלט, וכל הנחתו השומרונית היא פיוט גמור⁵. וכן כבר ראינו למעלה, שנבואות יחזקאל הן באמת „טבעיות“ ביותר דוקא בגולה הבבלית. השאלה הטעונה ברור היא שאלת החטאים. טורי מניח, שהחטאים הם חטאי דור מנשה, ומפני זה הוא קובע את זמנו (הפיקטיבי!) של הנבואות בימי מנשה, מתנגדיו טוענים, לעומת זה, שהחטאים הם חטאי דור צדקיהו. ואין הם רואים, שהנחתו זו של טורי נכונה, אלא שאין ההנחה מחייבת את המסקנה. כי גם נביא, שחי בימי צדקיהו, יכול היה לסמל במראותיו את חטאי ירושלים בעבר. ביחוד — נביא כיחזקאל התותר ל„הודיע“ את „תועבות“ ירושלים וליחשן עד האמורי והחתי. בפרובלמה זו של החטאים שאלת המקום והזמן משתלבות. אם נכון,

ע' 1—37; אייטלדר, Einleitung, ע' 412—416; ברתולט, ביאורו, מבוא, הקמץ על הספרות, ובמהדורה ב' עיין ביתוד ע' X ואילך; קוק, ביאורו: Cooke, The Book of Ezekiel, ICC, 1936, ע' XX ואילך; הרפורד, Ezekiel, ע' 1—53; שפינל HTR, 1931, ע' 245 ואילך. — שפינל, במאשרו „סתי גלה יהזקאל?“ (ספר מורוב, תרצ"ח), טוען, שיש „קורטוב של אמת“ בדעה האומרים, שיחזקאל נבא גם בירושלים, והוא טשער, שיש בספר נבואות, שנאמרו בארץ ישראל לפני השנה החמישית לגלות יהויכין.

⁵ האכסורד הוא בעצם ההנחה, שכדי להשעים את מוהר יחשב, המציאו היהודים את — גלות בבל. כי ברור כיום, שהיו צריכים להשעים, כנגד השומרוניס-הכהנים, דוקא את האבסורד חזניות שלהם: שהם לא נעקרו כלל מארצם ולא נתערבו בעם זו, ואילו השומרוניס הובאו לארץ בידי מלכי אשור, ואינם מזועזע ישראל. היה מוכן, אילו עלה על דעתם של היהודים להכחיש את גלות בבל. אבל למה המציאו את גלות בבל, כדי „להוכיח“ את מוהר גזעם, אין השכל הישר יכול להבין. ועם כפול ההנהה הזאת בשלות מסיילא כל השערותיו של טורי. ועיין להלן, הערה 31.

שהנביא לא רק מתאר את ימי מנשה אלא גם חי באותו הדור, הרי שמקומו בירושלים. אולם שאלת הזמן אינה יכולה להקבע על-ידי רשימת החטאים כשהיא לעצמה. עלינו לפתור אותה ממקום אחר. היש נבואות עצמן עדות פנימית על זמן?

2. הרכב הספר

על ס' יחזקאל כבר הוציאו החוקרים (מימות הרמן ורוטשטיין) את גזר דינם, שגם הוא, ככל ספרי הנביאים, ספר מורכב, שחלו בו ידי מעבדים מאוחרים. אבל אם גזר-דין זה מוטעה הוא ביחס לשאר ספרי הנביאים, הרי מוטעה הוא ביחוד לגבי ס' יחזקאל. באמת מעיד תכנון, שמסגרתו הכרונולוגית, שאין לה דוגמא בספרות הנבואית שלפניו, נאמנה ביותר.

האופק ההיסטורי. הקרע בין הנבואות ובין המציאות
עדות ברורה מעיד, קודם כל, האופק ההיסטורי של הספר. מלכות אשור נזכרת בס' יחזקאל אך ורק כמלכות העבר (ט"ז, כח—כט; כ"ג, ה—יח; ל"א, ג—יח, לפי הנוסח העברי של פסוק ג). המלכות המושלת בכפה היא רק בבל. מלכות שומרון כבר איננה (ט"ז, נא—נה; כ"ג, ט, לא—לג). בפרק ח' יש זכר לחטאי מנשה. אבל אין בספר שום רושם לרמות המלך הזה. יש זכר לגורל המלך, שהובא למצרים (יהואחז: י"ט, ד), למלך שהובא לבבל (יהויכין: שם, ט). בירושלים מושל מלך אביון בהסד בבל, מפר ברית, שהנביא נבא לו עונש (י"ב; י"ז; כ"א, ל—לב). בנבואות הגויים (כ"ה—ל"ב) אין לא ארם ולא אשור. בכ"א, לג—לז יש נבואה על מפלת מלכות בבל (עיין להלן). ובכל אופן מניחות הנבואות על גוג (ל"ח—ל"ט), שבשעת מלחמת גוג כבר לא תהיה מלכות בבל קיימת. האויב האלילי אחרי בבל הוא גוג.

מצד שני, אין בספר שום זכר למלכות פרס. עם פרס (אחת היא, מה טיבו של עם זה) נזכר בין העמים, שיעלו עם גוג על ארץ ישראל באחרית הימים (ל"ח, ה). בני עם פרס נזכרו גם בין חיל השכירים של צור (כ"ז, י). אבל מלכות פרס לא נפקדה. אחרי בבל בא זמנו של גוג⁶. כמו כן אין

⁶ עוז מיוחד במינו נחוי, כדי לומר, שהקדמת פרס ללוד ופוט ביחוד כ"ו, י (במניין עבא השכירים של צור ו) מראה, שהמחבר „כתב בחקופת פרס” (הל שר, Hesekiel ע' 137). — פרס נזכרת כבר בכתובות מלכי אשור. — חוקרים רבים טעאו ביחוד ח', יו

בספר שום זכר לשיבת ציון כפי שהיא מתוארת בעז' = נח' וכפי שהיא משתקפת בישי' השני, חגי', זכ', מלאכי, אחת היא, אם שיבה זו היא היסטורית או אם היא רק מדומה, כטענת הפייטנים מבני מינים של טורי, נרן וכו'. אין שום זכר ורמז לשיבה בימי כורש ולעלייה אטית ויגעה בחסד מלכי פרס שלאחריו.

האופק המדיני של הספר הוא איפוא מלכות בבל בימי נבוכדנצר. אין רמז לזמן אחר, לא מוקדם יותר ולא מאוחר יותר.

עובדה זו קובעת לא רק את זמן הספר בכללו אלא מוכיחה גם זאת, שבספר לא חלו ידי מעבדים ושלא הכניסו בו רמזים למאורעות מאוחרים. על זה מעיד, כמו בספרי נביאים אחרים, גם הקרע שבין הנבואות ובין המציאות ההיסטורית. קרע זה עובר על פני כל הספר.

גלות יהודה, וממילא גם ימיה של מלכות בבל, נמשכה יותר מארבעים שנה, שקבע יחזקאל (ד', ו). הגולה, שהגלה נבוכדנצר אחרי החורבן, לא כלתה בחרב (ה', ב, יב, ועוד). צדקיהו נשפט ברבלה ולא בבבל (י"ז, כ). "יומו" לא בא, והוא לא הומת בחרב (כ"א, ל, לד). צור לא חרבה. נבוכדנצר לא החרیب את מצרים, ערי מצרים לא שממו, עם מצרים לא נפוץ בגויים ולא נקבץ "מקץ ארבעים שנה" (כ"ט, ח ואילך, ועוד). "קרן לבית ישראל" לא צמחה לא בשעת כבוש מצרים (שם, כא) ולא בשעת מקרה אחר בקורות מצרים. בבל לא היתה המלכות האלילית האחרונה. אחריה קמה מלכות פרס. ביחוד יש להטעים את הקרע שבין מ'—מ"ח ובין קורות בית שני. אפשר לומר, שאין שום דבר בפרקים אלה מתאים לא למציאות של ימי בית שני ולא לתורה, שנעשתה אז יסוד חיי העם. כל סדרי החיים הפולחניים לפי מ'—מ"ח קשורים בחדוש מלכות בית דוד. ההנחה המוקדמת של מ'—מ"ח

(והנם שלחים את הומורה אל אפס") זכר למנהג כהני פרס להחזיק צורר-ענפים (פְּרִסְקָה) בשמאלם בשעה קריאת התפלה. כבר הראה קרצ'ס ר, ביאורו לח', יז, וביחוד שפינל, HTR, 1931, ע' 300—301, שדבר אין ל"ומורה" זו עם הברסטה של הפרסים. אבל באמת אין שלוח "הומורה" מסמן גימטריה בכלל. כי בשו סיים יחזקאל את מנין התועבות הפולחניות, וכיון הוא מדבר על מעשי החסם. אין ספק, שהמסורה, ש"אפס" הוא תקוּסופורים במקום "אפי", היא נכונה. והנב שלחים את הומורה אל אפי" הוא בפוי הממשיך את התלונה, "וישבו להכעיסני", וגם משמעותו ודאי אינה אלא כללית: שלוח הומורה הוא מין מעשה רגיל של התגרות והקנטה. ואין הכוונה לא לפולחן הנכונה ולא לריח רע (עיין רש"י ורד"ק), אלא להקנטה בכלל, כזה שמגיש ענף או מקל לאפו של חברו להתגרות בו. והוא, כנראה, בשוי לקוח מן ההווי ומן הדבור העממי.

היא התקיימות הנבואות בל"ד—ל"ז על תקומת מלכות בית-דוד כמלכות עצמאית, שאינה כפופה לשלטון אלילי. נשיא ישראל במ"ה—מ"ו הוא לא „גזבר“. הוא מלך, שזכויותיו מוגבלות על ידי החוק. העם מעלה לו מס („תרומה“). והנשיא מכלכל את הפולחן. זו היתה גם חובתם הראשית של מלכי מצרים ובבל. (עיין על זה עוד להלן, לפרקים מ'—מ"ח). נשיא כזה מבית-דוד לא היה בימי בית שני⁷. וכן אין התאמה בשום פרט. ירושלים, כפי שהיא מתוארת כאן, לא היתה בעולם. שנים עשר השבטים לא חזרו ולא התנחלו. אף יהודה ובנימין שחזרו לא התנחלו לפי תכנית יחזקאל. הבית לא נבנה לפי חוקתו⁸. את הנתינים לא הרחיקו. הכהנים שלא מבית צדוק לא נעשו „לויים“⁹. הכהן הגדול כראש האומה לא נזכר במ"ח. מ"ח. במ"ג, יח—כז יחזקאל עצמו מצטוו לחנוך את המזבח. במ"ה, יח—כ הוא מצטוו לחטא את הבית. עיין גם מ"ו, יג—יד. זה מתאים לחזונו, שהגאולה תהיה

⁷ בין נשיא זה ובין ששבצר, שהיה „הנשיא ליהודה“ מטעם השלטון הפרסי (עז' א', ח), אין שום דמיון, כמו שמוען ה'ל שר, Hesekiel, ע' 211. ושמהות מיוחדת היא, אם ה'ל שר (שם, ע' 211—212) מוצא דמיון בין הנשיא ובין „אוסחן, אחי ענני“, שנזכר במכתב יהודי יב אל בנהוי בשנת 410, ושהיה כאילו ראש מועצת הוקנים. שום מועצת וקנים לא נרמזה ביח' מ'—מ"ח. —במ"ג, ז—ח מצוה יחזקאל, שביח'ה-הלכים שלעתידי לבוא לא יהיה עוד סמוך למקדש ולא ימטאו עוד את המקדש בזונותם ובפגרי מלכיהם (עיין על זה להלן). לפי הסברו של ברנפלד, מבוא לכתבי הקדש, ח"ב, ע' חכה, זה סרטו על כך, שלנשיאים בימי בית שני היה „בית בקירוב בית המקדש“, ושם היו קוברים את מתיהם. על השערה זו ועל דבריו של ברנפלד באותו ספר מוטב לעבור בשתיקה.

⁸ ה'ל שר, Hesekiel, ע' 32, 70, 71, 193 ברק ומצא, שבם' יחזקאל נרמז מקדש זרובבל, מאחר שנזכרו בו שתי חצרות (בח'—מ' ובמ'—מ"ב), ואילו בבית ראשון היתה רק חצר אחת. אבל על ה'ל שר אמר הכתוב: „ויבן מזבחות לכל צבא השמים בשתי חצרות בית ה'“ (מל"ב כ"א, ה; עיין גם שם כ"ג, יב; מל"א ו', לו; יב; יר' ל"ו, י). ואילו בבית שני לא היו כלל שתי חצרות כאלה, שקובע יחזקאל. לפי הפסוק שםס' מדות היו החומים אלה בהר הבית מחוץ להיכל: החיל, עזרת נשים, עזרת ישראל, עזרת כהנים, בין האולם ולמזבח, האולם (עיין מדות ב', א ואילך; ועיין מלבי"ם, קדמוניות מו, י"א, ה; מלחמות ה, ה', א ואילך). על החצרות של יחזקאל עיין עוד להלן, למ'—מ"ח.

⁹ מענת ה'ל שר, Hesekiel, 207, 210, שביח' מ"ד, מו כבר נכרת הנמיה להכשיר גם כהנים שלא מכני צדוק, יסודה במעוה במירוש הכתוב.

בסוף ארבעים שנה לגלות יהויכין — עוד בימיו. וגם זה לא נתקיים¹⁰. ועל הכל: ה' חוקים שבמ'—מ"ח, "סותרין דברי תורה" בהרבה פרטים¹¹. קדמונינו הרגישו בזה ביחוד. ולפי המסורת של רב אף בקשו חכמים לגנוז משום כך את ס' יחזקאל (שבת י"ג, ע"ב; חגיגה י', ע"א; מנחות מ"ה, ע"א). וגם אחרי שדרש בהם חנניה בן חזקיה מה שדרש, נשארו עוד מקראות נואשים, שאמרו עליהם, שאליהו עתיד לדרשם (מנחות, שם). ובכל זאת נשתמרו הדברים כמו שהם ולא שנו אותם כדי להתאימם לחוקי התורה. זאת היא ראייה ברורה ביותר, שהדעה המקובלת על אופן התהוותה של הספרות הנבואית היא דעה בטלה. ובטלה היא ביחוד ביחס לס' יחזקאל¹². בחינת הרכבו של ס' יחזקאל יאשר לנו מסקנה זו.

10 לפי הרד"ק למ"ג, ים זוהי הכתחת ליחזקאל, שיהיה כהן גדול לעתיד לבוא, ועיין שם. — השבעים חקנו והחליפו במקראות אלה גוף שני בגוף שלישי. קורניל, למ"ג, כ, מקבל את נוסח השבעים. והוא מביא את הסברו של קרס, שתפס „בחרפות מוצלח" את טעם השנוי בנוסח העברי: כדי להתאים את המקראות לשמ' כ"ט, לו ולויק' ח', מו. אבל „החרפות" הזאת היא מפוקפקת מאד. הרסן, ביאורו, ע' 279 (וכן במחקריו, ע' 57), מקיים את הנוסח העברי. אלא שהוא מוען, שהמחבר השתמש כאן רק „באופן ההרצאה האפייני לס"כ". וכן גם הלשר, Hesekiel, ע' 195, הערה 1: „המחבר קבל את צורת הסגנון הרגיל של חוקי ס"כ. אבל גוף שני יצא בל"י יב"ל ל"ה הסגנון הרגיל של חוקי ס"כ! הנוסח הרגיל הוא דוקא גוף שלישי. רק במ' י"ח, שנאמר לאהרן ושעניו סתנות הקדושה, שינתנו לו, כחוב בגוף שני, ואף כאן מצינו כמה פעמים: „אתה ובניך", וכיו"ב. רק פרשות המשכן ומעשה המילואים (שמ' כ"ה—ל'; מ'; ויק' ח'—ט') נאמרו בגוף שני, מפני שנאמרו למשה ולאהרן, כדי שיעשו את המצוות בהן בעצמם. וכן במקראות שלנו ביח' — שמיארגנל (עיין הלשר, שם) משער, שהמקראות הללו ביח' לקוחים ממגילת חוקים, שבה נאמרו הדברים מפי משה לאהרן או לעדה. אבל מיח' מ"ה, יח—כ נמצאו למדים, שזו השערה במלה: כאן מדובר על חמיי ב'ית (על-ידי סתן דם על מזוזת הבית ומזוזת השער), ואילו אהרן כהן באיהל. — המקראות המשיחיים הללו, שיש בהם טעניני ומחכני ס"כ, מראים בבירור, שהיסוד הכהני שבספר הוא של יחזקאל עצמו, וכן, שספרות ס"כ קדומה היא מס' יחזקאל. על זה עיין עוד להלן.

11 עיין: קרויס, חוקי יחזקאל ביחוסם לתורת משה, השלה, כרך ח', ע. 109—118, 300—306; שפינל, HTR, 1931, ע' 259 ואילך; משרוביץ, תולדות ההלכה, כרך א', חלק ב' (הרצ"ו), ע' 246 ואילך.

12 סמנד, ביאורו ליחזקאל, ע' XXIII, אומר, שהספר מלא נבואות לאחר-מעשה

חלקי הספר. החזרות

ס' יחזקאל של המסורה נפלג בכללו לארבעה חלקים: א'—כ"ד, הכולל רובו דברי פורענות לישראל; כ"ה—ל"ב: דברי פורענות לגויים; ל"ג—ל"ט: רובו נבואות ישועה לישראל; מ'—מ"ח: סדרי המקדש ומלכות ישראל לעתיד לבוא.

הנבואות קבועות במסגרת של תאריכים מפורטים, שלשה עשר במספר: א, א—ב; ח, א; כ, א; כ"ד, א (אבל נראה, שכאן לא היה מתחלה תאריך

ושא'—כ"ד עובדו אחרי החורבן בהאם למאורעות. לדוגמא הוא מביא שם את י"א, י; י"ב, יב. סטנד חושב, שיחזקאל עצמו כתב את הספר, והוא שהתאים את הנבואות למאורעות. אין לרחות טראש את האפשרות, שאם הנביא כתב את הנבואות לאחר המאורעות (כמו שטנית סטנדר), הושפע על-ידי המאורעות ונסח את נבואותיו תחת השפעה זו. אבל הסחירות שבנבואות יחזקאל למאורעות, שעמדנו עליהן, אינן מסייעות לעצם ההנחה. אם יש ב"א, י נסוח לפי המאורעות, הרי חסוה בדבר, שלא נזכר בפרק כלל משפמו של צדקיהו ושנבואות על צדקיהו ב"ז, כ ובכ"א, ל, לד אין שום התאמה למאורעות. על י"א, י עיין עוד להלן. ב"ב, יב אין באמת רמז לעורונו של צדקיהו. אמנם, ב"ב, יב—יד יש הוספה מכארת הבאה לרמז על העורונו. אבל אמיני הדבר, שנוסח הנבואה לא שונה, כמו שנראה להלן. בכל אופן ברור, שאין התאמה למאורעות הזמנים שלאחר יחזקאל ושאינו להניח עבוד מאוחר. — בתוקף מוען י' הן, Ezechiel, שם יחזקאל עובד וזוויף על-ידי ה"סופרים". המופרים כאילו עקרו ליחזקאל את "שני הארס" והפכוהו ל"דרשן קנילי" (ע' III). אבל הגנוסחאות, שיהן "מחקן" על-פי השבעים, אין בהן באמת לא "שנים" ולא "ארס", והערכותיו של יהו אינן מעידות על הבנה עמוקה. ה"סופרים" שנו דברים של מה-בכך, אבל השאירו את הסחירות הגדולות בש"ו ובכ" לכל המסורה, שיהן עצמו מסעים אותן (ע' XIII). המופרים בקשו, לדבריו, ביחוד להסיר את הסחירות בין יח' מ'—מ"ח ובין ס"כ, ואת זה עשו "פעמים כל כך רבות", שלא כדאי להביא דוגמאות (VI). אבל לשוא תחפש בספרו של יהו (ע' 273 ואילך) את השנויים הרבים האלה! דבריו באו רק לאחו את העינים. במ'—מ"ח יש באמת הרבה סחירות למ"כ ולסדרי בית שני. — גם יהו אומר, שתקנו נבואות לפי המאורעות (X). דוגמא אחת שלו: כ"ט, יו—כא, הוא "חקון" לנבואות על צור בכ"ו ובכ"ז. ואין הוא מבין, שכאן הוסעמה בפירוש סחירות למאורעות ושלא הוקן שום "חקון". דוגמא אחרת: בל"ב, מ נרמו המופרים "שכרך" במקום "שביך" (של השבעים), מפני שמצרים לא הלכה באמת בשבי. ואין הוא מרגיש, ש"חקון" כזה הוא מעשה-ילדות ליד כ"מ, יב—מו; ל, מו, יח, כנ, כו, שבהם מדובר בפירוש על גלות מצרים ושבים. מזה יש להקיש על שאר דבריו. — עיין גם להלן, הערה 55.

כלל: עיין להלן); כ"ו, א; כ"ט, א, יו; ל, כ; ל"א, א; ל"ב, א, יו; ל"ג, כא; מ, א. בתאריכים אלה יש סדר כרונולוגי. במקום, שהסדר הופרע, יש טעם ניכר לכך. במחזור הנבואות על ישראל כשהן לעצמן הסדר הכרונולוגי הוא מדויק, וכן במחזור מצרים. התאריך בכ"ט, יו הוא כותרת של נבואה מאוחרת נספחת, כמבואר באותה נבואה. הנבואות על צור הן, כנראה, כולן משנת עשתי עשרה (כ"ו, א). נראה, שהוקדמו לנבואות על מצרים, המתחילות בשנת עשר, מפני שנבואות אלה נשלמו בזמן מאוחר יותר: בשנת שתיים עשרה (ל"ב, יו). ומפני שנבואות הגוים (משנת עשר עד שתיים עשרה) נקבעו באמצע הספר, עם הנבואות על ירושלים בשנות המלחמה והחורבן (שהגויים גרמו להם או שמחו להם), הופרעה רציפות הסדר הכרונולוגי בהכרח. אבל ההפרעה הקלה הזאת אינה פוגמת בכל זאת בכיוון הכרונולוגי היסודי של סדור הספר.

נשאלת השאלה, אם הסדר הכרונולוגי חל גם על הנבואות שבין תאריך לתאריך, וביחוד: היש בא—כ"ד נבואות מלאחרי שנת החורבן, כדעת רבים?

בסי' יחזקאל מרובות הכפלות-הדברים והחזרות המגובבות והמיגעויות. במדה מסוימת אנו מוצאים תופעה זו גם בספרי-נבואה אחרים. גרם לכך, כנראה, הרצון לשנן ולהטעים ולהכניס את הדברים אל לבם של "חזקי לבי". ליחזקאל היתה נטיה יתרה להכפלה ולאריכות. אבל אין רשות לראות דבר זה כסימן לעבוד ולספוח נוסף ומאוחר. רק סימנים ספרותיים או היסטוריים ברורים יכולים להוכיח, שיש הוספה. בסי' יחזקאל יש פה ושם הוספות מעטות. אבל אין בהוספות מעטות אלה כדי להצדיק הנחה של עבוד מכון ונמשך.

תיאורי המרכבה. חיות וכרובים

הספר נפתח בתיאור המראה הראשון, שראה יחזקאל בשנה החמישית לגלות יהויכין, הוא מראה החיה ("המרכבה"). שראה על נהר כבר (פרק א')¹⁸.

¹⁸ בבבלי "נפתחו השמים" בא', א מצאו כמה מבקרים קושי, טאחר שלהלן בפרק לא נאמר, שהמרכבה נראתה לנביא מן השמים. אדרבה, היא מופיעה בסערת הבאה מן הצפון. (כך שמידם, אהרליך, וכן שפיגל, HTR, 1931, ע' 285 ואילך, עיין שם). מזה הסיקו, שהפסוק "חשוד" ושיערו מה ששיערו. אבל הקושי הוא מדומה. היאורו של יחזקאל אינו תיאור מושב אלהים כגון זה של סיכיהו (מל"א כ"ב, יט), ישעיהו (ו'), דניאל (ו', ט—י) אלא תיאור רכב אלהים דואה. מפני זה הוא מתאר את הופעתו בסערה ובענן. אבל ההנחה היא, שהרכב הוא בשמים. כחזון יחזקאל השמים נפתחים,

מראה זה, הופעת אלהים על החיה, נראה לנביא ארבע פעמים: בשנה החמישית, על נהר כבר (א'), ואחרי כן בבקעה (ג', כג). בשנה הששית, במראות אלהים בירושלים, בחזון חורבן העיר והמקדש (ח, א—י"א, כד).

לא כדי שיראה את המרכבה במקומה, אלא כדי שהופיע עלי אדמות. הקבלה לרמזים אלה אנו מוצאים בש"ב כ"ב, ז—יז (חה' י"ח, ז—יז): האל משה שמים ויורד בערפל, רוכב על כרוב, דואה ברוח וסערה, מופיע בנגה וכו'. השוה יש"ס ג, יט. — על מקור הבטוי „נפתחו השמים” עיין למעלה, סוף הערה 1. — בנוסח הפרק יש קשיים רבים, ובתרגומים הנירמאות שונות, ובכסה מקומות יש הכרח בהנחות. במסוק ז יש מככרים את נוסח התרגומים „וכפ רגליהם ענלה” (עיין קורניל). אבל אין ספק, שהתרגומים תקנו, מפני שקשה היה להם הזכרת הענל, ונוסח המסורה נכון. אם יחזקאל לא חשש ל„פני שור”, לא חשש גם ל„רגל ענל”. שבוש „ענלה” ל„ענל” אין ליחס למופרים מאוחרים. — כדי להבין את ח—יא, יש לשים לב לכמה דברים. „פני אדם” של החיות מכוונות לארבע רוחות העולם, וכל רוח מארבע הרוחות היא „עבר פניה” של החיה הקבועה שם. מכיון שהחיות זקופות קומה, הרי שתי הכנפים הפרושות גם הן זקופות, וגם לכנפים יש „פנים” המכוונות לארבע רוחות העולם. שתי הכנפים הפרושות הן גם „ישרות”, לעומת שתי הכנפים המכסות את הגוף, שהן עומרות את הגוף ומחזקמות בהכרח. אני משער, שהמכסות הן הנקראות „חבורות”, מכיון שאין הן נעות אלא כאילו מחוברות לגוף. — סוף ח: „ופניהם וכנפיהם לארבעתם” הוא די סתום. ראש מ: „חברת אשה אל אחותה כנפיהם” גם הוא מוקשה. הכנפים לא היו מחוברות זו לזו. כי הפרושות היו נעות בשעה טיסה (עיין א', כד; י', ט), והמכסות ודאי לא היו מחוברות זו לזו. רש"י מפרש „חברת” בדוחק: מניעות זו לזו. אבל יונתן מטרנר „חברת” במובן „ישרות” שבמסוק כג. אולם נראה, שעל-פי כג יש לזרס כאן „ישרות אשה אל אחותה”, כלומר: פרושות ומחאימות זו אל זו. הכוונה איפוא כאן רק לפרושות. על-פי זה יש לגרס: בח—ט: „וקפי כנפיהם לארבעתם ושרת אשה אל אחותה”. כלומר: פני הכנפים פרושות בקו ישר, כאופן סימטרי, בנוחן ובתנועתן. ולהלן יש לקרוא על-פי השבטים בט: „וקפיקם לא יסכו בלכתן”. בפסוק יא חוזר הבטוי „ופניהם וכנפיהם”. וגם כאן צ"ל: „וקפי כנפיהם פרוות מלמעלה”. פרוות היינו פרושות. ולהלן צ"ל בפסוק יא: „לאיש שתיים חבורות, לאיש שתיים חבורות, מכסות את גויתיהנה”, השוה כג. זאת אוכרת: לכל חיה יש מלבד הפרודות גם שתיים חבורות. מו: „לארבעה פניו” — לעבר פניו של כל אחד מן הארבעה, היינו: מארבע רוחות העולם. יח: „ונביהן וגבה להן”, צ"ל: „ונביהן גבה להם”. „נביהן” הם גויתיהן כולן. עיין י', יב. כמו שהמלה גו פירושה גם גב (אחורי הגוף) וגם גויה, כך גם המלה גב. — פסוק כה הוא הכפלת-קולמוס של כד וכו.

ולבסוף בשנת עשרים וחמש, „במראות אלהים“ בירושלים, בחזון הבית שלעתיד לבוא (מ"ג, ב—ד; מ"ד, ד). כל מראה זוהה עם זה שקדם לו (ג', כג; ח, ד, השוה י', טו, כ; מ"ג, ג). המראות סדורים איפוא בסדר מדויק.

תיאור החיה בא' הוכפל בחלקו ב' (עיין גם ט', ג). אבל אין י' נוסחה אחרת של א', ואין ב', „הוספות“ של מעבדים מאוחרים. בתיאור ב' יש כמה חדושים לעומת א'. בא' לא נאמר, שבמרכבה יש גחלי אש. זה מבואר רק ב', ב—ג, במראה שריפת העיר. בא' לא שמענו מהו השם השמימי של המרכבה. ב', ב, ו, יג הנביא שומע, שהאופנים נקראים בפי אלהים „גלגל“¹⁴. ביחוד מופיע כאן מוטיב חדש: כרוב, כרובים. במקום „פני שור“ בא', י אנו מוצאים ב', יד „פני הכרוב“. מלבד זה אין נושאי המרכבה נקראים „חיות“, כמו בא', אלא „כרובים“. נראה, שבגלל השמות החדשים „גלגל“ ו „כרובים“ חוזר הנביא על תיאור האופנים והחיות. אין ספק, שחדושי השמות האלה יסודם בחיות חזוניות מאוחרות יותר של הנביא. את השם „גלגל“ שמע במשמע חזוני בשנה הששית. וגם זהו החיה עם הכרובים, שהוא מטעים אותו פעמיים (י', טו, כ), יסודו בחזון. על מקורו הנפשי של זהו זה יכולים אנו גם לעמוד. שרכב אלהים הוא רכב של „חיות“, הוא חדושו של יחזקאל. בשום מקום במקרא אין זכר לזה. ואילו דמוי הכרובים כרכב אלהים הוא עתיק ורווח במקרא. האל אף נקרא בשם „ישב הכרבים“ (ש"א ד, ד; ש"ב ו, ב ועוד). יש להניח, שאחרי שרשם את המראה הראשון עלה במחשבתו זהו החיות שלו עם הכרובים של המסורת העתיקה. זה נתגבש בחזון של השנה הששית. אולם יש להטעים, שהזהוי נתן לנו רק בפרק י'. המלה „כרובים“ לא חדרה לפרק א' אף פעם אחת. לא „עבדו“ פרק א' על-ידי עירוב שמות. פרק א' נשאר כמו שהוא, ובחזרות בפרק י' נתן מעין הסבר לו. כלום אפשר, ש„מעבדים“ היו שומרים על תחומים כאלה? ברור, שבשנה הששית כבר היה א' פרק מגובש באותיותיו. את חויתו החדשה הביע הנביא בתיאור מקביל ונוסף¹⁵. — על משמעות מראה המרכבה נעמוד להלן.

¹⁴ „גלגל“ אינו בא כאן במקום „אופנים“. המלה באה רק ביחיד כשם כולל למעשה האופנים כולו.

¹⁵ ב', א—ז יש קשיים ופליאות, שנרמזו מכוכה למבארים. תיאור „הרקיע“ בפסוק א נראה כמיותר, מאחר שלא נזכר עוד בהמשך. בפסוק ד מסופר, שהאל נעלה מעל הכרוב, וזה כבר מסופר בט', נ, ואחרי כן לא נאמר, שבינתיים חזר ועלה על הכרוב. פסוק ג נראה כסותר לד: בנ הענן הוא בחצר, ובד הענן הוא בבית, והחצר מלאה גנה. הטבארים משתדלים להסיר את הקשיים ע"י מחיקות והקנינים. אבל על המשך

הפרקים ב'–ג'

בפרקים ב'–ג' יש כמה וכמה הכפלות-דברים. אבל כקטע נספח יש להבחין באמת רק ג', טז–כא. קטע זה קרוב בתכנו ובסגנונו ל"ד, יב–כ; י"ח; ל"ג, א–כ. עניניהן של נבואות אלה הם: תשובה בכלל, תעודת הנביא לקרוא לתשובה, שאלת הגמול האישי, תוהא על הראשונות, סליחת עוונות לבעלי תשובה. הפרובלמה היסודית היא: פקידת עון אבות על בנים. הנבואות הן מיני מסות מוסריות-עיוניות. על השאלה, מה הוא היחס שבין תורת הגמול האישי המתבארת במסות אלה ובין תורת הגמול הקבוצי השלטת בשאר פרקי ס' יחזקאל, וכן על השאלה, מה הוא היחס בין קריאת התשובה שבמסות אלה ובין נבואת הגאולה של יחזקאל, נעמוד להלן. כאן עלינו להטעים רק זאת, שקריאת התשובה שבמסות אלה אינה מוכיחה, שומנן הוא אחרי שנת 586 דוקא. לפרקים א'–כ"ד אפייני העדר קריאת תשובה ונבואת נחמה לירושלים. ומוטיבים אלה נעדרים גם בנבואות העיוניות האלה. קריאת התשובה מכוננת רק לגולה. נבואות אלה אינן קשורות במאורע מסוים ובזמן מסוים. כל הנבואות העיוניות יכלו להאמר בכל שנה גם לפני החורבן. ואם אנו אומרים, שהקטע ג', טז–כא אין מקומו כאן. אין זה מפני שהוא קשור בנבואות הגאולה, אלא מפני שפסוק כב הוא המשך ברור לראשית פסוק טז: ויהי מקצה שבעת ימים... ותהי עלי שם יד ה'. ועוד: בקטע הזה לא נקבעה דוקא אותה התעודה הלאומית, שהוטלה על יחזקאל – לבשר את חורבן

הדברים אפשר אולי לעמוד מתוך עיון בפסוק ב. מפליא כאן הדבר, ש"האיש" מצטוט לבוא "אל חתת לכרוב", כדי לקחת אש. והרי האש לא הייתה תחת הכרובים אלא בינות לכרובים, עיין באותו פסוק עצמו ("בינות לנלגל מבינות לכרובים"), וכן ו–ז. לכן נראה, ש"תחת לכרוב" יש לו כאן משמעות מיוחדת: תחת המרכב, הוא "הרקיע", שעליו הכסא. (ואולי צ"ל "תחת לרכוב"? עיין תה"ק"ד, ג). ואם כן, ההמשך הוא הגיוני. הנביא רואה את הרקיע, ואחרי זה הוא שומע את הפקודה לאיש לקחת אש מבין הכרובים מתחת לרקיע. פסוקים ג–ד שם הנביא כאן, כדי לבאר את המלים, "ויבא לעיני" שבפסוק ב. כיצד יכול היה לראות את הנעשה? מפני שהמרכבה עמדה בחצר, והחצר היתה פנויה מענן ומלאה נגה. המלים "והענן מלא" וגו' חוזרות לראשית הענין, שלא סופר במפורט ב"ג: כשירדה המרכבה נתמלאה החצר ענן, וכשעלה ה' מעל הכרוב ועמד על מפחן הבית, מלא הענן את הבית, והחצר מלאה נגה. שאלו נשאר הענן בחצר, לא היה הנביא רואה את הנעשה.

ירושלים, ושלה מוקדשת כל פעולתו הנבואית המתוארת בא'—י"ב. הקטע הוא עלה, שנתערבב בנבואות אלה על-ידי איזו תאונה¹⁶.

הנביא והעם. האלם

בב', א—ג', יא מתוארת התקדשותו של יחזקאל לנביא. התיאור בב', ח—ג', ד דומה לתיאור ביר' א', ט, והוא אולי מושפע ממנו. גם יחזקאל מספר, שהדבור נתן ב"פיו", ויותר מזה: דבר האלהים נתן לו כשהוא כתוב על "מגלה", והוא "אכל" את המגלה. גם בתיאור זה מתגלה נטיתו של יחזקאל לפירוט ולגשום פלסטי. יחזקאל נשלח אל בני ישראל הנקראים כאן "בית מרי", גוי מורד ופושע. אבותם פשעו, והם עצמם "קשי פנים וחזקי מצח". נאמר לו מעין מה שנאמר לירמיהו: "...כי סרבים וסלונים אותך, ואל עקרבים אתה יושב, מדבריהם אל תירא, ומפניהם אל תחת" (ב', ו). הישב הנביא הזה בין בני הגולה "אל עקרבים"? שישראל הם "בית מרי", העלה יחזקאל מתוך אגדות המרי שבתורה. שכן הוא הנביא היחידי האורג אותן בנבואתו (עיין על זה להלן). גם את הבטוי עצמו טבע על-פי ב'י"ז, כה (השוה דב' ל"א, כז: "מריך... ערפך הקשה"; עיין גם שם ט', כד, ועוד)¹⁷. בני הגולה "מרו" גם בדברו בודאי במובן זה, שלא האמינו בנבואת החורבן. אבל אין בס' יחזקאל שום ספור על רדיפה או על פגיעה בנביא, מעין מה שמצינו בס' ירמיה. אדרבה, את מעשיו הדרמטיים האימים הוא עושה לעיני בני הגולה. "בית המרי" שואלים לפשר מעשיו, והוא מבאר. זקני הגולה באים לדרוש בו, והוא "מודיע" להם את "תועבותיהם". בני הגולה אורבים לו בסקרנות ומטים אוזן לשמוע דברו. אמנם, הוא קובל, שדבריו הם להם רק שעשוע אמנותי (כ"א, ה; ל"ג, ל—לג). אבל אין בספרו שום תלונה על רדיפה. גם בגורלו של יחזקאל, עוד יותר מאשר בגורלו של ירמיהו, גלומה עדות על מצבה המוסרי האמתי של האומה באותו הזמן: הוא טפח על פני בני הגולה בתוכחותיו האיומות (והבלתי צודקות) ונבא להם אך זועה, ובכל זאת לא רדפו אותו, לא רגמו אותו באבנים. אדרבה, זקני העם באו לשבת לפניו. הבטוי "ואל עקרבים אתה יושב" נבע בודאי מתוך ההרגשה בכל הזועה, שהיתה בנבואתו¹⁸.

¹⁶ וזכר לתאונה נשאר ב"ססמא באמצע פסוק" ב', מז.

¹⁷ תשובה להלן, הערה 20.

¹⁸ סופרים נוצרים קדמונים בדו מעשיה (פעין וז שבדו על ירמיהו), שיחזקאל

בג', כב—ה', יז יש כמה וכמה דברים תמוהים ומופלאים, שנתנו מקום להנחת עבודים והוספות.

מג', כה אין ללמוד, שהגולים „אסרו“ את יחזקאל ולא נתנו לו לדבר¹⁹. ליחס כזה אל הנביא אין, כאמור, שום רמז בכל הספר. בפסוק כד אל הים מצוה עליו להסגר בביתו. וזוהי משמעות ההמשך (כה) אף לפי נוסח המסורת („נתנו“, ולא „יתנו“): והרי אתה כאילו אסרוך בעבותים ולא תצא בתוכם²⁰. אלהים אוסר על הנביא להשתתף בחייהם של הגולים. ולהלן: „ולשונך אדביק אל חכך, ונאלמת ולא תהיה להם לאיש מוכיח“ (כו). הרבה חוקרים חושבים אֵלֶם זה לשון־לשון ממש, וסבורים, שהנביא סבל מהתקפות של אַפְזִיָּה (או אֶלְלִיָּה), שראה בהן אצבע אלהים. כשתוק הם תופסים גם את שכיבת הנביא על צד אחד הנזכרת בפרק ד'. אבל להלן נראה, שמה שמתואר בפרק ד' סותר באמת להנחת השתוק. וזה בא ללמד גם על האֵלֶם. יחזקאל היה בלי ספק חוזה אֶכְסֵטְטִי, שחזויותיו הנבואיות היו מלוות תופעות חולניות מסוימות: הוא נופל על פניו, יד ה' כבדה עליו, הוא נשא ברוח וכו'. אבל תופעות אלה אינן כרוכות בשתוק. ועם זה ברור, שהאלם של יחזקאל הוא יותר משתיקה רגילה. יש להניח, שמקורו היה במצב מסוים של מחלת נפש או עצבים. באותן השנים היה נתון במצב של דכאון ומרה־שחורה משתקת. הוא עמד יחידי נגד כל עמו. הוטל עליו לבשר להם בשורת־וועה. הוא לא יכול לחיות את חייהם ולהיות בחברתם. אחרי המראה על נהר כבר הוא

נרצה בידי אחד מראשי העם. עיין קרצ' סר, ביאורו ליחזקאל, ע' VII. כוונת המעשיה ברורה: טופס להריגת ישו. אבל קרצ'סר אומר, שהיא מתקבלת על הדעת!

¹⁹ נגד הרסן, ביאורו, ע' 26—27; הלשר, Hesekiel, ע' 56 ואילך.

²⁰ כך תרגום יונתן, רש"י, רד"ק. והשבעים והוולגטה קראו: הנה נָתַנּוּ עֲלֶיךָ עֲבוֹתִים וְאֶסְתָּמִיק בָּהֶם וְגו'. השוה ה', ת. — הלשר, שם, ע' 58 ואילך, מוצא בכל תיאור הגולה כ„בית המרי“ בב'—ג' וביחוד בג', כה—כו (לפי פירושו: בית המרי לא יחנו לנביא לדבר כלל) סתירה ברורה לח', א; י"א, כה, שמהם נמצאנו למדים, שהגולה באה לשמוע את דברי הנביא. מזה הוא טביא ראיה, שכל ענין „בית המרי“ הוא מיסודו של המעבר, ואת כל הנבואות, שיש בהן מומיב זה והקשור בו, הוא ווקע על חשבוננו. אבל בפרק י"ב, לפי הנוסח שבידנו, מצטוה הנביא לפעול לעיני „בית המרי“ (ג, ד, ו) ולהשיב על שאלתם (ט ואילך). המעבר הדמיוני הזה חשב איפוא גם הוא, ש„בית המרי“ שומע את דברי הנביא ושואל ושואל שאלות. בכ', למ הנביא אומר אל זקני ישראל (שם, א): „אם אינכם שמעים אלי“ וגו' — בדיוק מה שנאמר על „בית המרי“ בב'—ג'. כל „הסתירה“ הזאת היא טקורי־העכביש, שעליהם עומדים כל „נתחוויו“ של הלשר.

הולך, "מר בחמת רוחו", הוא יושב שבעה ימים, "משמים" בתוך הגולה. האלם הוא המשך ותוצאה של מצב־נפש זה. זוהי שתיקה מתוך "חמת־רוח" קודרת וכבדה. היא מביעה התבדלות גמורה מן החברה וענייניה. יש לנביא רק ענין אחד: החורבן. הוא אינו יכול להיות "מוכיח" (מדריך ואולי גם שופט) לעמו (כו). פיו נפתח רק בשעה שהוא מצטוו לחזות להם את חזונו הקשה (כו).

פעולות דרמטיות. המצור והגולה

ראשית התנבאותו של יחזקאל היתה אלמת: הוא לא דבר אל העם, אלא בצע לעיניו בביתו פעולה דרמטית־נבואית — סמול המצור והגולה (ד). הוא חקק את ירושלים על לבנה, שם עליה, "מצור", נתן בינו וביניה "קיר ברזל", שכב לפניה על צדו מספר ימים כמספר שנות, "עון בית ישראל", אכל לחם־מצור במשקל ושתה מי־מצור במשורה, אפה עגת־שעורים על גללי בקר. בפעולות אלה יש תערובת של סמלי־מצור (העיר, כלי המצור, לחם המצור) וסמלי־גולה (קיר הברזל, מספר ימי השכיבה על הצד, עגת השעורים, עיין יג). ערוב־סמלים זה עורר תמיה, ולפיכך השתדלו לתקן את הפרק על־ידי שנויי־סדר ומחיקות. אבל הערוב הוא באמת ראשוני ואורגני. את ד'—ר אפשר להבין רק מתוך ויק' כ"ו, והחוקרים אינם יכולים לעמוד עליהם בגלל משפטם הקדום על התורה. נבואות יחזקאל (וירמיהו) על הגולה בכלל (עד כמה שאינן מכוונות לגולה, שכבר היתה קיימת בימיהם) אינן משקפות את הגולה הריאלית של ימיהם אלא מתארות גולה חזונית בסממנים לקוחים מתוכחות התורה העתיקות (ויק' כ"ו: דב' כ"ח). בויק' כ"ו המצור והרעב (כה—כו) הם רק חלק מן הפורענות, שהגלות תהיה המשך לה: גם חיי הגלות יהיו מין חיי מצור, מלחמה תמידית ב"אויבים", עד כלה (שם, לג—לט). ציור זה של הגלות שולט גם בנבואות יחזקאל. יחז' ד', י, טז לקוחים מויק' כ"ו, כה—כו (מצור), ואילו יז ("ונמקו בעונם") לקוח מויק' כ"ו, לט (גולה). ביחז' כ"ד, כג הנמיקה היא מצוה אל הגולה בגלל המצור והחורבן. וב"ג, י הגולה קובלת על הנמיקה. ולפיכך ה"מצור" ביחז' ד' הוא לא סמל למצור ריאלי על ירושלים. אין זה המצור של הבבלים. כי בבל לא נזכרה לפני י"ב, יג כלל, וגם שם נזכרה באמת רק בהוספה מאוחרת (עיין להלן). המצור הוא מצור אלהים על העיר. הוא מסמל את גזרת אלהים להחריב את העיר. את איבת האלהים מסמל גם "קיר הברזל" ²¹. ולא עוד

²¹ דבר זה המעים (נגד פירוש רש"י) אהרליך, סקרא כפשוטו, ג', ע' 284.

ועיין מדרשו של ר' אלעזר למקרא זה: ברכות לב, ע"ב. ועיין גם ביאורו של הרד"ק.

א. ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ואלה שמות המלאכים.

[illegible]

1. **התאחדות המורים** – התאחדות המורים היא ארגון המייצג את המורים והמורות, ופועל למען זכויותיהם וטובתם.

[illegible][illegible][illegible]

מצטוה הנביא באותו פרק לחשוף זרועו, להנבא על ירושלים, לשקול את לחמו ומימיו יום יום, לאפות עוגה. וכל זה מרחיק את הנחת השתוק. ועם זה ברור, שמכיון שעל הנביא לשקול ולהכין לו מזונו, אין השכיבה מדומה כשכיבה רצופה ללא הפסק. ועוד: השכיבה הזאת, היא פעולה סמלית, היא נעשית לעיני קהל, היא כרוכה בהתנבאות. ואילו בלילה ובאין איש ובשעה שהנביא ישן אין היא „סמל“ עוד, והיא מחוסרת טעם. יש להניח איפוא, שהנביא נצטוה לשכב בכל יום לפני העיר מבלי להחליף ימין ושמאל בזמניהם הקבועים (זוהי משמעות פסוק ח). אבל שכיבתו לא היתה רצופה וללא הפסק. לא נאסר עליו לקום ממשכבו. כל הפעולה היא „שגוען“ נבואי, אבל כל אדם יכול בלי ספק לבצע פעולה כזאת.

הפעולה הדרמטית הזאת המתוארת בפרק ד' יחידה במינה היא בספרות הנבואית. הפעולות הדרמטיות של הנביאים (כגון קריעת שלמתו של ירבעם בידי אחיה, מל"א י"א, כט—ל, מעשה קרני הברזל של צדקיה, שם כ"ב, יא, מעשה הקשת והחצים של אלישע, מל"ב י"ג, טו—יט, או מעשה האזור, הבקבוק, המוסרות של ירמיהו, עיין י"ג, א—ז; י"ט, א ואילך; כ"ז, ב ואילך) ואפילו פעולותיהם הנמשכות (כגון נשואי הושע, א, ולקוחי האשה המנאפת, שם ג, או מתן השמות הסמליים לילדים והכתיבה על הגליון של ישעיהו, ז—ח, ועוד) הן פעולות די פשוטות במהותן. אפילו מעשי הצאן והמקלות של זכריה (י"א) הם פעולות די פשוטות. לא כן פעולתו של יחזקאל. זהו מין טקס מפורט, פעולה מסובכת, שיש בה אף קבע של מספרים, שמוש במאזנים ובמשורה. מתבטאת כאן אהבת הנביא־הכהן הזה לפירוט מדוקדק. הטקס הוא מעין טקס פולחני, מבואר בדיוק הנהוג בס"כ. ולא עוד אלה שהפעולה היא בלי ספק לא אות בלבד, למען יראו הרואים ויאמינו. הנביא נושא עון, הוא מכין פניו בשעת הטקס אל ירושלים, נבא אליה, וזרועו חשופה. זוהי פעולה „מגית“, משפעת. בפעולה הדרמטית הנביא מפעיל את דבר האלהים. מפורטות, אם גם לא במדה כזו, הן גם הפעולות בה, א—ד; י"ב, ג—ז; כ"א, כג—כו (עיין על פעולה זו להלן). כ"ד, יו. די פשוטה היא רק הפעולה בל"ז, טז—יז. מפורטות הן הפעולות הדרמטיות החזוניות בח'—י"א; ל"ז, א—י; מ'—מ"ז (עיין על זה להלן). כח משפיע יש גם לאלה, וכן לכמה מתגועותיו של הנביא (כ"א, יט; ו', ב, ועוד).

איומי הפורענות. הפעולה הדרמטית בה, א—ד

איומי הפורענות של יחזקאל מרוכזים בפרקים ד'—ז', ביחוד החל מפרק ה'. גם מגילת פורענות זו, כמגילת הפורענות של ירמיהו, מיוחדת במינה היא בספרות הנבואית. וכמגילת הפורענות של ירמיהו, תלויה היא בתוכחות התורה, ביחוד — בויק' כ"ו. הנבואות בד'—ז' אינן משקפות פורענות ריאלית. לאימים האלה היה, כמובן, גם שורש במעשי-הזועה, שנעשו במלחמות העמים בזמן ההוא. אבל בפרטיהן הנבואות האלה הן תוכחה חזונית. גם יחזקאל, כירמיהו, הופך תוכחה תורתית לנבואה, ומכאן גם האימה המיוחדת שבציוריו.

דבר, חרב, רעב, אכילת בנים, חיה רעה, משמה לגויים, הרקת חרב אחרי הגולים, חורבן ערים ובמות — איומים אלה שאב מויק' כ"ו. חיה רעה משכלת (ה', יז) אינה אצל שום נביא, ומקורה בויק' כ"ו, כב. משלו הוסיף אש ואכילת אבות. אכילת אבות (ה', י) היא איום יחיד בכל המקרא. כלוי הגולים בחרב הוא איום דמיוני בהחלט, וירמיהו ויחזקאל שאבוהו מתוכחות התורה. הבטוי של יחזקאל: „אזרה, וחרב אריק אחריהם” (ה', יב, עיין ב) לקוח מויק' כ"ו, לג. נסוח החטא: „כי במשפטי מאסו, וחקותי לא הלכו בהם” (ה', ו—ז) שאול מויק' כ"ו, כ, טו, מג.

לאופי דמיוני זה של מגילת-הפורענות מתאימה הפעולה הדרמטית בה, א—ד, שגם היא מפורטת ו„מגית”. הנביא מצטוו לגלח את שערו, לחלקו במאזנים לשלשה חלקים, להבעיר שלישית בעיר (המחוקה על הלבנה), להכות שלישית בחרב סביב העיר, לזרות שלישית לרוח ולהריק חרב אחריה. מובן מאליו, שיושבי ירושלים לא נחלקו לשלישיות. חלק מבתי העיר נשרף באש, אבל יושביה לא כלו באש²⁴. הגולים מצאו להם מקלט בארצות הגויים. הנבואה היא כולה דמיונית. גם הפעולה הזאת היא מין טקס פולחני. העברת השער בתער היא ממעשי החטוי הכהני, ומצינו אותו בהתחטאות הלויים (במ' ח', ז), בטיהור המצורע (ויק' י"ד, ח—ט, השוה י"ג, לג), בהתחטאות הנזיר (במ' ו', יח—יט). הבטוי ביחו' ה', א לקוח מבמ' ח', ז. השלכת השער אל האש (יחו' ה', ד) היא מטקס התחטאות הנזיר. יש כאן איפוא גבוב של דמויים וסמלים. בנבואה כזו אין להפש מוקדם-ומאוחר מדויק. אחרי המצוה לעשות שפטים בשלש שלישיות השער הנביא מצטוו

²⁴ ועיין רש"י, הטבאר, שהכוונה לולעפות רעב. ואטנם, ביחו' ה', יב פעולת זו

מתבארת כטיהת דבר ורעב. אבל בסמל, וכן בפסוק ד, נכלל גם טשפת באש.

לקחת „משם מעט במספר“ ולצור אותן בכנפיו (ה', ג). הביאור המקובל: „משם“ — מן השלישית האחרונה (הגולה). ודאי אינו נכון. בט', ד—ו יחזקאל נבא הצלה לצדיקים בירושלים, וזו נבואה מקבילה. פסוק ג חוזר לראשית הענין: מן השער, לפני שכלה אותו, הוא צורר מעט בכנפיו — רמז לשארית שתנצל. וכן פסוק ד: מן השער כולו ירים עוד מעט וישליך אותו אל הגחלים, שבהן הבעיר את השלישית בעיר. „ממנו (מן המעט האחרון) תצא אש אל כל בית ישראל“. גם בזה נרמזה הרעה, שעתידה לבוא על כל ישראל באשר הם שם, גם בארצות הגויים.²⁵

הנבואה על חורבן הבמות

מיוחד במינו הוא פרק ו': נבואה על חורבן הבמות. הבמות הנזכרות בפרק זה הן במות ל אלילים. במות אלה אינן הבמות, שנאסרו בס' דברים. כי בס' דברים לא נאסרו במות אלילים אלא במות ה', שהרי הבמות נחשבות שם מקדשים חוקיים עד בנין בית־הבכירה.²⁶ מכאן ברור, שאין להביא מפרק זה ראיה, שעבודת הבמות נתחדשה אחרי מות יאשיהו. כנבואה על חורבן במות אלילים יחידה ומיוחדת היא נבואה זו בספרי הנביאים. עמוס (ו', ט) נבא חורבן לבמות ולמקדשים, שבהם עבדו ישראל את ה'. הו' ש' נבא חורבן לבמות, שהוא מכתים אותן כאלילות. אבל כוונתו למקדשי ה', שהיו בהם עגלים (עיי' י', א—ח; ח', ו; י"ב, יב). זוהי בודאי גם משמעות הנבואה במיכה א', ז. ואילו יחזקאל מדבר על במות לעבודת אלילים ממש (עיי' פסוקים ד, ו; חמניכם). במות אלה הוא מדמה לו כקיימות בכל ערי ישראל. ההיו מקדשים אליליים כאלה בימי צדקיהו? אין שום ספק, שמקדשים כאלה לא היו.²⁷ את יחז' ו' אנו יכולים להבין רק כחלק מן הנבואה־התוכחה השאובה מויק' כ"ו. יחזקאל אינו רואה בכלל שום דבר ראיה ריאלית, כמו שיתברר עוד להלן, אלא הכל נראה לו באספקלריה עקומה של דמיון מזרחי לזהט וקודת. גם האלילות הנמושית, שהיתה קיימת באמת, נראית לו במראה דמיוני ומבטל למלים של ויק' כ"ו. על היחס הענייני והלשוני

²⁵ עיי' ביאורו של הרד"ק. — השבעים, שגרסו: „ואמרת אל כל בית ישראל“, חקנו כאן בלי ספק ספני קשיה של הפורענות הזאת. ומעות היא לחקן על יסוד זה את הנוסח העברי (קורניל ועוד).

²⁶ עיי' למעלה, כך א', ע' 85. הל' שר, Hesekiel, ע' 28, 35, אומר, שלס"ד הבמות הן מקדשים לאלילים, וזהו סלוף האמת לצורך השיטה.

²⁷ עיי' למעלה, ע' 385 ואילך.

שבין שני הפרקים האלה כבר עמדו. אולם יש סבורים, שיחז' ד'—ו' הם שמשו דוגמא לויק' כ"ו²⁸. אבל הפרספקטיבה ההיסטורית האמיתית ברורה. ויק' כ"ו, ל—לא מבחין בין במות אליליות ובין מקדשי ה', במות חוקיות, ומאיים על אלו ואלו בחורבן. יחזקאל אינו יודע כבר במות חוקיות, ואף במות ה' בכלל אינו יודע כבר, לא כאן ולא בכל ספרו. בויק' כ"ו, לא נזכר ריח ניחוח לה' במקדשים, ואילו ביחז' ו', יג נאמר: „אשר נתנו שם ריח ניחוח לכל גליליהם". ויק' כ"ו הוא מלפני הרפורמה, יחז' ו'—מלאחריה²⁹. לזה מתאים הדבר, שיחזקאל משתמש בפסוק יג בבטויים „גבעה", „ההרים", „עץ רענן", שהם מסגנון ס"ד, ואילו בויק' כ"ו ובס"כ בכלל עדיין אינם. ה„במות" האלה של יחז' ו' אינן איפוא אלא מוטיב דמיוני, שאוב מספרות התוכחה, משוקף באספקלריה עקומה, ודבר אין להן עם המציאות של אותו הזמן. גרגיר של אמת יש בנבואה זו רק עד כמה שיש בה זכר לימי מנשה, מאחר שמנשה הוא שהכניס פולחן אלילי לבמות, כמו שעשה גם במקדש בירושלים³⁰. נבואותיו של ירמיהו, שבהן הוא מזכיר במות אליליות, הן מלפני הרפורמה של יאשיהו. ואילו יחזקאל משולל לגמרי פרספקטיבה היסטורית. את הכל הוא רואה בשטח אחד. סקירותיו ה„היסטוריות" מבליטות ביחוד את הלקוי האורגני הזה, כמו שנראה להלן.

הקטע ו', ח—י הוא לא קטע נוסף אלא מגוף הנבואה. הדמויים על הפליטים בגויים, על חרטתם, על שבירת לבם הזונה לקוחים מויק' כ"ו—לו—מג.

ממראות יחזקאל. פולחן אלילי בירושלים.

שריפת העיר

הנבואות בח'—י"א טבועות גם הן במטבע החזון הדמיוני, האי-ריאלי. להלן נראה, שיש לתפוס אותן כתיאור של פעולה דרמטית-חזונית. פעולה „במראה".

בשנה הששית היתה יד ה' על יחזקאל בהיותו יושב בביתו, ו„זקני יהודה" יושבים לפניו. „תבנית יד" לקחתו „בציצת ראשו", ורוח נשאה אותו והביאה אותו „במראות אלהים" ירושלימה. שם הוא תר את שטח בית המקדש

²⁸ עיין הרמ"ג, ביאורו, ע' XIX: יחזקאל השתחף בלי ספק בעריכת ויק' י"ו—כ"ו, ולפחות בחבור כ"ו. ועיין לכל הויכוח בענין זה: הלשר, Hesekeil, ע' 29 ואילך; קרצ'מר, ביאורו, ע' 63. והשוה להלן, הערה 67.

²⁹ עיין למעלה, כרך א', ע' 133. ועיין עוד בפרק זה להלן, על יחזקאל וס"ב.

³⁰ עיין כרך א', ע' 267, 268.

ו"רואה" בכל מקום פולחנות אליליים. "מצפון לשער המזבח" הוא רואה פסל אלילי: "סמל הקנאה". הוא חותר בקיר ומוציא "פתח אחד", ודרך הפתח הוא רואה שבעים איש מזקני ישראל, ויאזניהו בן שפן בתוכם, מקטירים ל"תבנית כל רמש ובהמה, שקץ וכל גלולי בית ישראל" המחוקים על הקיר סביב. אלה הם מעשי זקני ישראל, שהם עושים "בחשך, איש בחדרי משכיתו", כי אומרים הם: "אין ה' ראה אתנו, עזב ה' את הארץ" (ח', יב). בפתח השער הצפוני רואה יחזקאל נשים יושבות ו"מבכות את התמוז". לפני פתח ההיכל הוא רואה כעשרים וחמשה איש עומדים, ופניהם קדמה, ומשתחוים לשמש. מה טיבם של מראות אלה?

דעה רווחת היא, שיחזקאל מתאר במראות אלה פולחנות אליליים, שהיו קיימים בימיו בירושלים³¹. אולם אפים האמתי של המראות בח'—י

31 בהערכת החיבורים של יחזקאל נחלקו ביניהם החוקרים. היטציג וכן קינג (מבוא, ח"ב, ע' 267) מענו, שאלה הם תיאורי חזיונות, שנעשו בימי מנשה. כי את ה"סמל" (לדעתם—פסל האשרה) הסיר יאשיהו. ירמיהו אינו מזכיר חזיונות אלה. וכן נראה מח', יו, שיחזקאל מתכוון למעשי העבר. עיין גם נרף, ביאורו לירמיה, ע' XVI, 126, 270; קורניל, ביאורו ליחזקאל, ע' 224; דוהם, ביאורו לירמיה, ע' 110 (ל"א, יא). אבל רוב החוקרים סבורים, שהתיאור הוא של ימי צדקיהו, ומניחים, שאחרי יאשיהו חזרה עבודת האילים לישנה. עיין קרצ'מר, ביאורו ליחזקאל, ע' 85; הרמן, Ezechiel-studien, ע' 135 (מודה, שיש "לחזק" קצת, אבל ביסודם הדברים נכונים); הג"ל, ביאורו, ע' 59 ואילך; הלשר, Hesekiel, ע' 10; הרגטריך, Ezechiel-probleme, ע' 52 ואילך (נגד מורי); קוק, ביאורו ליחזקאל, ע' 92 ואילך (את הסמל החזירו למקומו; את פולחן הרמש והשקץ וכו' הנהיגו צדקיהו ושריו); קיסל, Geschichte, ח"ג, ע' 84 ואילך; שפיגל, HTR, 1931, ע' 313—316 (נגד מורי); לודס, Les prophètes, ע' 180 ואילך. ועיין למעלה, ע' 384, הערה 14. בזמננו אחד הוא מורי השולל בהחלט את ההנחה, שפולחן אלילי זה, שרואה יחזקאל, היה קיים בירושלים בימי צדקיהו. עיין ספרו Pseudo-Ezekiel, ע' 45 ואילך. אבל מורי בא מתוך הנחה נכונה זו לירי מסקנה מופעה, שהספר הוא פסידוֹאֶפִיגְרַף מאוחר, שנתחבר ביסודו בשנת 230 וכלל הוכחה נגד דורו של מנשה, שנחנה בפי נביא דמיוני של אותו הדור. מסקנה זו של מורי קשורה בהשקפה אבסורדית על הכלית חבור הספר ומעם מסגרתו ה"בבלית" וכו'. (עיין למעלה, הערה 5). אבל גם עצם מענהו, שמחבר הספר לא ידע מעצמו כלום על תקופת מנשה אלא שאב את ידיעותיו על האלילות של אותה התקופה אך ורק ממל"כ כ"א, א—ז ושכל יחז' א'—ל"ט בנוי על הספור ההוא (שם), ע' 64 ואילך; ועיין גם ההקדמה, אין לה בהחלט שום יסוד. אפילו באוצר המילים אין מנע. בס'

מתחזר מתוך המראה בט', א—י', זו כאן הנביא רואה ששה אנשים, ואיש כלי מפצו בידו, עליהם ממונה „לבוש בדים", סופר. לבוש הבדים מצטוו לעבור בעיר ולהתוות תו על מצחות האנשים „הנאנחים והנאנקים על התועבות הנעשות בתוכה". ששת האנשים מצטוו לעבור בעיר ולהרוג „זקן, בחור ובתולה וטף ונשים", חוץ מן האנשים אשר עליהם התו. וכן הם מצטוו לטמא את הבית ולמלא את החצרות חללים. הם ממלאים את הפקודה. נשאר רק יחזקאל לבדו. אחרי כן לבוש הבדים לוקח אש מבינות לכרובים ויוצא לזרוק את האש על העיר. ההיה מראה זה מראה ריאלי? התשובה ברורה. העיר לא חרבה ולא נשרפה בשנה הששית. מה שמתואר כאן לא קרה באמת אף בשנת עשתי עשרה. העיר לא נלכדה בהשתערו אלא נפלה מחמת הרעב. המלך וכל אנשי המלחמה ברחו. כבוש העיר היה כרוך בהריגות ושוד ואונס. אבל בית המקדש לא נתמלא חללים. (הציור שאוב רק מויק' כ"ו, ל). יושבי העיר ברובם גלו ולא נהרגו. הנשואים בחיים לא היו דוקא הצדיקים. במראה העיר נשרפת כולה, אבל לא הבית. בשנת עשתי עשרה נשרף הבית, אבל העיר לא נשרפה כולה. המראה הוא דמיוני בהחלט. ביחוד — בשנה הששית. יחזקאל „רואה" אז דברים, שלא קרו. אין כאן שום רמז לכשדים. כל הנעשה נעשה בידי מלאכי אלהים. שש-חמש שנים היתה חיה וקיימת עוד העיר ההרוגה והשרופה הזאת. המראה הוא ממין המראות. שראה עמוס (ז', א—ו; ט', א), אלא שהוא מפורט יותר.

המראה הזה בא ללמד על כל המראות בח'—י"א: אלה הם לא תיאורים ריאליים, אלא מראות-דמיון, צללי-קסמים בסגנון הרומנטיקה. מטבע זה בולט ביחוד בח', ז—יב. בחדר אפל אחד נמצאים „שבעים איש מזקני בית ישראל", המקבילים ל„שבעים איש מזקני ישראל", שמנה משה על העם (במ' י"א, טז). לחדר פתח אחד, אבל הפתח סתום (ח). כיצד נכנסו אלה לשם? הם מקטירים, לכאורה, לפני הציורים שעל הקירות, כולם יחד בחדר זה. אבל באמת רואה

יחזקאל אין אף אחת מן המלים האפיניות של מל"ב כ"א: בעל, אשרה, צבא השמים, עונן, נחש, אוב, ידעוני. מלבד זה לא נזכרו בס' מלכים לא בכוי החטאו ולא קטר במחשך לציורי רשעים ובהמות ולא זקנים משהחיים לשמש. וכן לא נזכר בס' מלכים כלל כל העל-הטא המיוחד של יחזקאל בפרק כ"ב ועוד וכל תיאוריו ה„היסטוריים". ולעומת זה אין יחזקאל מזכיר את מובחות מנשה בשחי חצרות בית ה', את הנחש, את הדרישה אל הסתים, וכן גם לא את בתי הקדשים, את הסוסים ואת מרכבות השמש, שנזכרו במל"ב כ"ג, ד—יא. גם המלים תפח, גי בן הנם, מולך (שם, י) אינן בס' יחזקאל. כל השערה של טורי כולה תלויה איפוא על בליטה.

הנביא מה שהם עושים בחושך, לא פה אלא — „איש בחדרי משכיתו“ (יב). מפני מה הם מקטירים „בחשך“? „כי הם אמרים: אין ה' ראה אתנו, עזב ה' את הארץ“. אבל אם ה' אינו רואה, מפני ש„עזב את הארץ“, למה להם החשך? ולמה כאילו נקהלו במחתרת בבית עזוב־אלהים זה? ברור, שיחזקאל רואה רק צללים ולא בני אדם חיים, ושכל המראה אינו אלא „משל“. אבל מכיון שהוא מזכיר כאן (יא) שם אדם חי, יש לשער, שדוקא במראה זה משתקף משהו ריאלי. אפשר, שבאותם הימים צץ באיזו קרן־זווית בירושלים איזה פולחן־מחשכים אלילי „דקדנטי“ שוטה. אבל זה לא היה פולחן בבית המקדש, וזה לא היה פולחן של עם ירושלים. עם ירושלים לא האמין, שה' „עזב את הארץ“. אדרבה, הוא בטח ב„היכל ה'“ והאמין, שה' לא יעזב אותו לעולם⁸².

כל שכן שסמל הקנאה ובכוי התמוז וההשתחוויה לשמש אינם דברים ריאליים. כי באלה יש משום פולחן אלילי פומבי ורשמי בבית המקדש. ומס' ירמיהו למדנו, שפולחן כזה לא היה בימים ההם. „רואה“ אותם יחזקאל, שהובא הנה „בציצת ראשו“, אבל ירמיהו, שהיה מהלך במקומות אלה ברגליו, לא ראה אותם מעולם. במראה החרבת ירושלים ראה יחזקאל צללי עת יד, במראות אלה הוא רואה צללי עבר. מפי זקני הכהנים שמע בילדותו על מה שנעשה בבית המקדש בימי מנשה. ואת צללי העבר האלה הוא רואה עתה במראה. זה לא חלף. צל חטאות מנשה עדיין רובץ על העיר ועל הבית. מדת הדין עדיין מקטרגת על כל מה שנעשה במקום הזה. והיא לא תשתק עד שהמקום יהיה לחרבה.

על תיאורי המרכבה שבפרק י' עיין למעלה, ע' 490.

השארית. מות פלטיה

י"א, א ממשין את י', יט. פרק י"א חותם את המראות של ח'—י'. בפתח שער בית ה' הקדמוני רואה הנביא עשרים וחמשה איש, ובתוכם את יאזניה בן עזר ואת פלטיהו בן בניהו, שרי העם, אנשים אלה אינם יודעים מאומה מכל מה שנעשה זה עתה „מאחורי הפרגוד“ במקדש ובעיר. ואף נראה כאילו העיר עומדת על תלה, ויושביה חיים וקיימים. מי שמוצא בזה „סתירה“ לח'—י' ומוציא מכאן מסקנה, שפרק י"א אינו מחוג־המראות הזה, מעיד על עצמו, שלא הבין את טיבם של המראות שבח'—י'. אף אם נניח, שהעיר מדומה בי"א כקיימת, אין זו סתירה של ממש. שהרי גם ב"ב—כ"ד היא

בירושלים³⁴. אבל בכל הפרק אין ספור המאשר, שפלטיוו מת באמת (מעין מה שמסופר ביר' כ"ח, יז) ושבזה ידעו, "כי נביא היה בתוכם". את הספור "מאשרים" רק המבארים עצמם. מפני מה יש לתפוס את מיתתו של פלטיוו כריאלית יותר מהריגת כל יושבי העיר ומשריפתה באש בשנה הששית? באמת מות פלטיוו גם הוא אינו אלא "מראה", ולא יותר. בחזון זה דבר הנביא ממית, בל"ז, ד—יא דברו מחיה מתיים—שני הדברים רק בחזון. מות פלטיוו הוא אות לגורלם של השרידים האלה. הנגף כאילו כבר החל בהם. רק זה מבאר את זעקת הנביא: "כלה אתה עשה את שארית ישראל" (יג). כך זעק גם בשעה שנהרגו במראה יושבי העיר (ט, ו). להלן נראה, שגם בכ"ד, א—ב לא סופר, לפי הנוסחה הראשונה, על שום ראיה מרחוק. י"א, יד—כא אינם הוספה מאוחרת אלא המשך ישיר לפסוק יג. זוהי תשובת האל על זעקת הנביא: מן הגולים תשאר שארית לישראל. יחזקאל מאשים את "ישבי ירושלם" (ללא צדק), שהם כאילו מתפארים, שלהם, נתנה הארץ למורשה" ושהגולה לא תשוב עוד³⁵. אבל לא כן יהיה. ירושלים תחרב, והגולה תשוב ותטהר את הארץ ותבנה אותה. דברי נחמה כאלה, שעקצם מכוון נגד ירושלים, יכול היה הנביא לומר גם בשנים ההן.

פעולות דרמטיות חזוניות. אפוקליפטיקה תיורית

מן האמור מתחור לנו טיבם של המראות בפרקים ח'—י"א. מכיון שהמעשים והמאורעות המתוארים בהם אינם ריאליים, הרי זאת אומרת, שלא באו אלא ליציג התרחשות מסוימת. המשתתפים במעשים ובמאורעות האלה ממלאים תפקידים על בימה חזונית. הפעולות הן פעולות דרמטיות מסוג מיוחד. בבחינה מסוימת המראות האלה דומים למראות החזוים האפוקליפטיים (דניאל, חזון עזרא ועוד). שמתרחשים בהם מאורעות אי-ריאליים המסמלים משהו ריאלי. אבל באפוקליפטיקה מופיעים

³⁴ סמנד, ביאורו, ע' 171, הוא טן, "המאמינים", וראיה הוא מביא סקנרנבורג, שראה את השריפה בשטוקהולם מסרחקים. וכן קרצ'מר, הרטן ועוד, וביחוד קיפל, Geschichte, ה"ג, ע' 147 ואילך, 258 ואילך. הלשר, Hesekiel, ע' 76, 126, 130, חושב את הידיעות על הראיה מרחוק להוספות מעכדים. ברטולט, ביאורו (1936), ע' XV, 29, ³⁵ מביא מקראות אלה ראיה, שיש בספר יסוד ירושלמי.

³⁵ מיר' כ"ז, מו—כ"ט, לב (עין ביחוד כ"ח, ד, ו) נמצאו למדים, שהאשמת זו אינה נכונה. עין גם נבואות ירמיהו עצמו: כ"ד, א—י; כ"ט, י—ט. אפשר, שהיה סי שהוא, שאמר כך, ויחזקאל ספליג ללא-מדה, כדרכו.

סמלים (חיות, עצים וכו'), ואילו כאן מופיעות דמויות של מצויים ריאליים הפועלות פעולות בחזון. וגם הבימה של הייצוג היא מקום ריאלי. ולא עוד אלא שבפעולות משתתף גם הנביא עצמו. בפעולות אלה יש איפוא יסוד של „ריאליות“, שאינו במראות האפוקליפטיים. „ריאליות“ זו מקרבת אותם אל הפעולות הדרמטיות של הנביאים, שבהן יצגו הנביאים מאורעות או אידיאות (כגון מצור ירושלים וכו'). אלא שהפעולות הדרמטיות של הנביאים הן מעשים ריאליים הנעשים באמת עלי אדמות, ואילו הללו אינם אלא חזון. המראות האלה הם איפוא סוג מיוחד של מראות: הם מעבירים לפני עינינו פעולות דרמטיות-חזוניות. כבר ראינו (למעלה ע' 473), שבחזון-הכוס של ירמיהו (כ"ה, טו-כט) יש ממטבע הנבואה הדרמטית החזונית. אלא שגם בחזון זה הפעולה היא סמלית. הבימה היא לא ריאלית. המאורעות עצמם (מלחמת העמים האחרונה) אינם עוברים במראה. לא כן מראות אלה של יחזקאל. הפרקים ח'-י"א הם קומפוזיציה דרמטית-חזונית אדירה, שמשתתפים בה וממלאים בה „תפקידים“ האל ומלאכיו, דמויות אנשים (הנקראים אפילו בשם) וכן רוחו של הנביא עצמו, שגופו נשאר בבבל. הבימה היא המקדש והעיר. בח' מופיע אלהי המשפט. הוא „מראה“ לנביא את המעשים, שעליהם הוא בא לשפוט את העיר. הוא כאילו מעיד את הנביא עליהם. את המעשים מבצעים אנשים חזוניים. אחרי זה מתבצעים השפטים החזוניים בחרב ובאש בידי המלאכים. במחזה האחרון גם הנביא משתתף בפעולת החורבן: הוא נבא, ובנבואתו הוא משלח את הנגף בשרידים. תפקיד מעין זה הוא ממלא גם בד', ז ובל"ז, א-יד. גם בל"ז, א-יד מתוארת פעולה דרמטית-חזונית. ולהלן נראה, שגם במ'-מ"ז יש מיסוד החזון הדרמטי בסגנון זה. הפרקים ח'-י"א הם סוג ספרותי חדש עוד בבחינה אחרת: הם הדוגמא הראשונה של האפוקליפטיקה התיורית. הנביא נשא ברוח, עובר ממקום למקום, תר ורואה נעלמות. גם בל"ז, א-יד ובמ'-מ"ז יש יסוד אפוקליפטי-תיורי זה, כמו שנראה עוד. (על היחס שבין נבואת יחזקאל ובין האפוקליפטיקה בכלל עיין להלן).

יצוג גלות ירושלים ונשיאה

בפרק י"ב מתוארת פעולה דרמטית חדשה של הנביא: הוא מיצג את גלות ירושלים ונשיאה. הוא עושה לו כלי גולה, יוצא לעיני „בית המרי“ ביום. ובערב הוא מוציא כליו שוב, חותר בקיר ויוצא בפרצה, נושא כליו בעלטה, מכסה פניו. הוא גולה ביום, רק כדי שהעם יראה ויבין מה הוא עושה, ואז ידע גם מה מעשהו בערב — שעת גלותו ה„אמתית“. הוא חותר

בקיר לסמל בריחה מתוך עיר מבוקעת דרך פרצים⁸⁶. בורחים בחשך. מכסים פניהם. שלא יכירום. ביחוד מכוונת הנבואה לצדקיהו: עתיד הוא להמלט בסתר, כסוי פנים, מן העיר. בתיאור הפעולה בפסוקים ג—ז אין שום רמז לבבל, לתפיסת המלך, להבאתו בבבלה, ל„עזרו“, ל„אגפיו“, וגם לא לעורונו. המלך יכסה פניו ולא עיניו. הוא יכסה פניו בצאתו מן העיר, וצדקיהו הרי לא נתעור בעיר. אולם מוטיבים אלה אנו מוצאים ביג—יד. כאן נזכרת בבבל בפעם הראשונה. אבל הקטע הזה הוא מקבילה ל„יד, כ—כא, וביסודו לוקח משם. בייז מדובר בהמשך על נצחון בבל, עזרת מצרים, תפיסת צדקיהו, משפטו בבבל. אבל שם לא נזכרה בריחה בחשך ועורונו. נראה איפוא, שהקטע ייב, יג—יד הוא מקבילה מורחבת ל„יד, כ—כא, והוא נרקם כאן כתיאור למוטיב של כסוי הפנים, למען המלים „ואותה לא יראה“ — רמז לעורונו. זהו עבוד מאוחר נכר. אפשר, שהנביא עצמו חשב, שהעורונו נרמז באותה פעולה. אבל אפני הדבר, שגם קטע זה נקבע כאן כמין נספח, ועל תיאור הפעולה הדרמטית עצמה לא השפיע. הפעולה הדרמטית סמלה את גורל העם והמלך, שיברחו מן העיר בסתר, ילכו בגולה, חרב תורק אחריהם, ומתי מספר ישארו מהם. אין יסוד לאחר את הפרק כולו. בצורתו הראשונית לא נזכרה כאן עדיין בבל. מיב, כא—כח נראה, שהפרק נתחבר זמן רב לפני 587.

נביאי השקר

פרק יג הוא נבואה נגד נביאי השקר (ב—טז) ונגד הקוסמות מבנות ישראל (יז—כג). התוכחה כוללת את נביאי השקר באי ובגולה יחד. נביאי הגולה נרמזו אולי במיוחד בט: „ואל אדמת ישראל לא יבאו“. ה„מלחמה“ ו„יום ה“ בפסוק ה אינם רומזים על החורבן, שכבר היה. הנביא מאשים את הנביאים, שלא בצרו את ישראל למען יוכל לעמוד ביום פקודה. מן הפסוקים יג—טז ברור, שהשואה עוד לא באה. הנביאים עדיין נבאים לירושלים „חזון שלום“. גם פרק זה יכול היה איפוא להאמר בשנה הששית־השביעית.

קריאת תשובה. אבות ובנים. פליטת ירושלים

בייד, ו אנו מוצאים בספר זה את הקריאה הראשונה לתשובה. אבל היא מכוונת אל בני הגולה ולא אל ירושלים. הקטע ייד, א—יא קרוב

⁸⁶ וכבר נמצא סחסי־מקשן, שהקשה, למה לא יצא בשער. אבל טעם הפעולה ברור: הנמלטים מתחבאים מפני חיל האויב, ששומר על השערים או מתמרץ העירה דרך השערים.

בתכנו לכי, ועוד נעמוד עליו להלן. — י"ד, יב—כ הוא פרק של הגיון מוסרי כללי. רקע הפרק הוא לא ישראלי אלא כללי: „ארץ כי תחטא“, ובה שלשה צדיקים: נתן, דניאל ואיוב וכו'. רקע כללי זה הוא מסגנון ספרות המוסר הישראלית³⁷. יחזקאל מציע כאן עיקר של תורת-גמול אישית קיצונית: אם מן הפורענות הבאה על ארץ חוטאת ינצלו צדיקים, הרי הם לבדם ינצלו, אבל את בניהם ובנותיהם לא יצילו (עיי' על קטע זה עוד להלן). סיומו של פרק זה (כא—לג) אינו מתחבר, לכאורה, יפה עם התורה המבוארת בפרק עצמו. בפסוקי הסיום הנביא מדבר על הפליטה, שתנצל מחורבן ירושלים, ולפי משקל ראשון אפשר לחשוב, שהמוצלים יהיו רשעים, אלא שינצלו כדי להראות לגולים את רשעת ירושלים וכדי שיצדיקו עליה את הדין. המבארים נוטים לתפיסה זו וסבורים, שההצלה תהיה מקרה יוצא מן הכלל לשם תכלית מיוחדת³⁸. אבל הסבר זה מוטל בכל זאת בספק. כי ביב—כ אין שום רמז להצלת רשעים אף בבחינת יוצא מן הכלל. באמת נראה, שהפליטה הזאת היא הפליטה, שכבר הזכיר בו', ח—י. (בין שני הקטעים יש גם מגע מלולי). עיי' גם המקבילות בט"ז, ס—סג; כ', מג—מד. הפליטה הזאת היא שעתידה להתחרט ולשוב בתשובה. הרעיון וגם נסוחו המלולי מושרשים בויק' כ"ו, מ—מב. אמנם, ביחז' י"ד, כא—כג אין הרעיון מובע בדיוקו, אבל יש להשלימו מן המקראות המקבילים. כשיראו הגולים את הפליטים, את „דרכם“ ואת שברון-לבם, יבינו, שהאל הציל את אלה, שאפשר היה להציל, ואז „ינחמו“ על אלה, שנספו ברעה, ויאמינו, שנספו ברשעתם. דעה רווחת היא, שהפרק הוא מלאחרי גלות צדקיהו, ושנאמר מתוך „הנסיון“, ממה שראה הנביא בעיניו. אבל אין זה נכון. הפרק הוא סקמטי. לא נזכרה בו בבל. ה„שפטים“ הם השפטים של ויק' כ"ו: על זה מעידה „החיה הרעה“, וכן מעידים על זה הרבה מן הבטויים שבפרק. וגם „הפליטה“ היא מן הסקמה של ויק' כ"ו. דבר אין לפרק זה עם שום „נסיון“. אף כי... שלחתי“ בפסוק כא פירושו: ואף כאשר אשלח... תותר פלטה וכו'.

תועבות ירושלים. פיוט היסטורי

פרק ט"ז כולל את הסקירה ה„היסטורית“ הראשונה שבסי יחזקאל. אחריו באים עוד שני פרקים מסוג זה: כ' וכ"ג. ט"ז וכ"ג קרובים זה לזה

³⁷ עיי' למעלה, כך ב', ע' 283—284, 404 ואילך, 519—521, 574, 605, 621.

³⁸ ומעין זה כתבתי למעלה, כך ב', ע' 639.

מיוחד באותה הפרשה: ירושלים נמשלת לשתי „אחיותיה“ שו מרן וסדום. בקטע זה מופיעה ירושלים-העיר. ירושלים חטאה יותר מסדום ויותר משומרון. לפיכך תענש גם היא כמותן. מלבד זה ישיב האל את שבות סדום ושומרון עם שיבת שבות ירושלים, למען תשא ירושלים את כלימתה ותדע, שהיא רעה משתיהן. — סיומה של התוכחה כולה הם נט—סג. גם כאן, כמו בנג—נה, נרמזה הישועה שלעתידי לבוא. פסוק ס מקביל לפסוק כב: ישראל שכח את ברית ימי נעוריו, אבל האל יזכרנה ויקים אותה לעולם, למען יבוש ישראל ולא יהיה לו עוד „פתחון פה“. מפסוק נט („ועשיתי אותך כאשר עשיתי“) אנו שומעים, שהנבואה כולה היא מלפני החורבן. בנג—סג יש מוטיב מסויים של „נחמה“. אבל אין זה מוכיח, שהדברים נאמרו בתקופה השניה של נבואת יחזקאל. ה„נחמה“ כאן לא באה אף היא אלא לשם תוכחה: לצרף את סדום לירושלים ולהטעים את כלימתה ובשתה. הפסוקים נט—סג מושרשים בויק' כ"ו, מב—מה, ט, יב. עצם האמונה בשיבת שבות ירושלים בכלל היא מיסודי נבואת יחזקאל מראשיתה, והיא רמוזה כבר במספר ארבעים שנה, שהוא קובע לגלות.

הידיעות ההיסטוריות הנאמנות שבספרות המקראית מכחישות בהחלט את „התועבות“ הללו, שבהן יחזקאל מונה כאן (ובשאר הפרקים) את „ירושלים“. הבמות לא היו במות לאלילים. הקרבת הבנים לא היתה חטא נמשך. הקרבת הבכורות היתה מנהג עתיק, שלא היה נוהג עוד בתקופה המקראית. קרבן יפתח (שופ' י"א, ל—מ) נתפס כמקרה וכאסון טרגי. בספרים ההיסטוריים נזכרה העברת בנים באש רק בימי אחז (מל"ב ט"ז, ג) ובימי מנשה (כ"א, ו). היא נתפסת כהשפעה חרשה של האלילות הגויית (עיין שם ט"ז, ג; כ"ג, י). שום מלך ממלכי ישראל לא נאשם בחטא זה. (מל"ב י"ז, יז רומז בלי ספק על כ"א, ו) ⁴⁰. יחזקאל כאילו אינו יודע כלל,

40 כתוך הדעה הרווחת, שהאמונה הישראלית העממית היתה סינקרטיסטית וערכבה את יהוה בבעל וחפסה אותו כאל-מלך שמי-אלילי (כ„מולך“), מוען בובר, Königtum (1934), ע' 95 ואילך, שסינקרטיזמוס זה הוא שהביא לידי הקרבת בנים ליתוה-מולך. בובר נסמך שם גם על סקירותיו ההיסטוריות של יחזקאל ומניח ממילא, שהן עדות מהימנות. ואין הוא שואל את השאלה, איך יתכן, שקיים היה בישראל במשך דורות חטא זה, ובכל זאת אין הוא נזכר כלל בספרים ההיסטוריים עד ימי אחז? וביחוד: איך אפשר, שלא נזכר כלל בחולדות מלכות אפרים? באמת, גם הסינקרטיזמוס גם הקרבת הבנים (כמנהג של קבש) אינם אלא פיוט. בע' 98 אומר בובר, שהוכחת יחזקאל מכוונה לעבודה „מסילי יהוה-מולך בניא בן הינם“. אבל שבניא בן הינם היו

שהיו מלכים כשואל, דוד, שלמה, אסא, יהושפט וכו'. כל שכן, שיא שהיה לא היה. אפיני הדבר, שיחזקאל אינו מזכיר בשום מקום את התופת (או את גיא בן הנם). שרפו ילדים תמיד ובכל מקום — זוהי תוכחתו האידיאלית והאידיסטורית. מתמיהה ביחוד ההאשמה: ותרבי את תזנותך אל ארץ כנען כשדימה וגר' (כט). היא מופיעה בצורה מדהימה ביותר בכ"ג, יד—יז, ושם עוד נעמוד עליה. אפינית היא הבלעת חטאה של סדום: סדום חטאה בגאווה ובמניעת עזרה מן העניים (מט) ואילו בבר' י"ח, כ—כא מדובר על זעקת סדום ועמורה, ובי"ט מסופר על התקהלות כל העיר לעשות נבלה באנשים אורחים. — על הסקירות ה"היסטוריות" האחרות עיין עוד להלן.

המשל על ירושלים ומלכה. הופעת בבל

פרק י"ז הוא "משל" ו"חידה" על גורל ירושלים וצדקיהו. הנביא מאשים את צדקיהו, שבזה אלה והפר ברית ומרד במלך בבל, "לשלח מלאכיו מצרים לתת לו סוסים ועם רב" (טו). על חטא זה הוא נבא לו, שיובא בבלה, ושם ישפט אותו ה' על אשר "מעל" בו (טז, כ—כא). נבואה זו היא לא משנת מרידתו של צדקיהו (השנה התשיעית), צדקיהו עוד לא מרד ממש, אלא שלח שליחים למצרים, משא ומתן עם מצרים נהל צדקיהו עוד לפני השנה התשיעית. שמועה על זה הגיעה ליחזקאל, ואז נבא את הדברים האלה. זה נכר גם מתוך סימנים אחרים. הוא מאיים, שמלך בבל יכניע את ירושלים במעט צבא, על נקלה (ט—י, יז). באמת עלה מלך בבל על ירושלים עם "כל חילו" (מל"ב כ"ה, א), והוא כבש אותה רק אחרי מצור ממושך. מפסוק יז נראה, שחשב, שפרעה ישלח צבא עזר, אלא שמלך בבל ינצח אותו⁴¹. ובאמת לא בא צבא עזר כלל. אמנם, בימי המצור יצא צבא-

פסילים, אין במקרא שום זכר. ויחזקאל אינו מזכיר בשום מקום את גיא בן הינם. לדבריו, הקריבו בנים בכל הכמות ומדורי דורות. ואם נקבל דבריו לא כנזמה פיומית אלא כעדות היסטוריה, נצטרך לומר, שגם שמואל ושואל ודוד וכו' הקריבו ילדים. — וזיחת בנים לעזבי כנען בחקופה חשופים נזכרה רק בחו' ק"ו, לו—לת. ואין לדעת, מהו היסוד ההיסטורי של הפסוקים האלה. בין פרק זה ובין יחזקאל יש כמה וכמה נקודות מגע. השוה כג עם יחו' כ"ב, ל; כו—כו עם יחו' כ', כג; לו—לח עם יחו' כ"ג, לו, מה. את היחס שביניהם קשה לקבוע. — קרבן אדם בישראל הוא באמת לא פרי סינקרטיזמוס, אלא פרי מבוכה פנימית של האמונה הישראלית. עיין למעלה, כרך א', ע' 666. — על ענין זה עיין עוד להלן, לפרקים כ' וכ"ג.

41 נוסח פסוק יז לקיי. המלים: "ולא בחיל גדול... יעשה אותו פרעה

[illegible]

ԵԼԺ ԵՄ ԱՆ ՁԼ ԱՄԷՐԵՄ ԱՄԹԼԵՈՒԹՅԱՆ ԴԵՐՈՒՄ ԱՄԷՐԵՄ
 ԻՄԼԻՆՔ ՔԱՄԵՒ ԱԺԵՄ ՀԻ ԴԵՔԱՆ ԿԵԼԱՀ

[illegible]

מסומלת לעומת זה ירושלים של ימי צדקיהו: עיר כושלת, „שתולה במדבר“, אין בה „מטה עץ, שבט למשל“⁴².

תועבות ישראל. „חקים לא טובים“. פיוט היסטורי

בפרק כ' נתנה לנו שוב סקירה „היסטורית“. הנבואה נאמרה בשנה השביעית, אל „זקני ישראל“, שבאו לדרוש את ה'. הנביא מודיע להם את „תועבות אבותם“. הפרק הזה ארוג על מסכת אגדות המרי שבתורה, ובבחינה זו הוא יחיד בספרות הנבואית, כמו שנראה עוד להלן. החטא הלאומי של ישראל התחיל כבר במצרים. שם צוה להם האל לעזוב את גלולי מצרים, והם לא שמעו. אז רצה האל לכלותם באפו, אבל לא כלם למען שמו (ה—ט). במדבר הפרו את החוקים, ואת השבתות חללו „מאד“. האל רצה לכלותם, אבל לא כלם למען שמו, אלא נשבע, שדור המדבר לא יבוא לארץ בגלל הפרת החוקים וחלול השבתות ולכתם „אחרי גלוליהם“ (י—יז). בני דור המדבר עשו כמעשה אבותיהם, וגם אותם רצה האל לכלות במדבר. וגם אותם לא כלה, אבל נשבע כבר אז, שיפיץ אותם בגויים ויזרם בארצות (יח—כד). ועוד עונש הטיל האל על ישראל: הכשיל אותם ב„חקים לא טובים“, טמא אותם במתנותם, השיאם להעביר „כל פטר רחם“ (כה—כו)⁴³. כשבאו

⁴² בפסוק ייש לגרום אולי „בדיה“ במקום „בדטך“, השוה יד. ואין בדים אלה „מוטות, שאין להם גוי“ (א ה ר ל י ד, מקרא כפשוטו, ח"ג, ע' 321), אלא ענפים ופארות, כמו ב"ז, ו. — „קינה היא נְתָהִי לקינה“ (יד) הוא לא הוספה מלאהרי החורבן (ה ר ס ו, ביאורי, ע' 116). השבעים ויונתן קראו וְנָתָהִי, וכן נכון. ושיעורו: קינה היא זו, וקינה תהיה לדורות. השוה ל"ב, מו.

⁴³ הדעה, שהנביא מתכוון כאן לחוק מחוקי ה ח ו ר ה (לסכרת החוקים הנוצרים הכוזבה לשם' כ"ב, כח), היא מופעה בלי כל ספק. לפי נוסח כל החוקים שבתורה על כבוד האדם כל בכור „נָתָהִי“ לה'. אבל מכיון שמעולם לא הקריבו בישראל באמת את כל הבכורות לה', הרי שלא פירשו מעולם מתנה זו במובן הקרבת קרבן, ושום חוק שבתורה לא הכשיל את העם. מלבד זה אי אפשר, שהנביא יחשוב חוק הכתוב כחורת האלהים, שהוא עצמו דורש לקיימה עד עולם, לאמצעי של החטאה וטמא, שהרי זה מכשול מתמיד לצדיקים דוקא ולא לרשעים. אשר לשם' כ"ב, כח, הרי זה חוק מחוקת ברית סיני, ואילו הנביא מדבר כאן על הכשלת בני הים של הדור, שהיה במעמד הר סיני, והדורות שלאחריהם. ולא עוד אלא שנכר מתוך לשונו של יחזקאל „במתנותם, בהעביר כל פטר רחם“, שדעתו לא על שם' כ"ב, כח אלא על שם' י"ג, א, יב—טו; ל"ד, יט—כ; במ' י"ח, מו. כי לשון העברה מצינו, אמנם, רק בשם' י"ג, יב, אבל

ישראל לארץ, הכעיסו את האל בזבחי אלילים בבמות (כז—כט). אחרי הסקירה ה"היסטורית" הזאת הנביא מאשים את, "בית ישראל", שהם נטמאים לגלוליהם ומעבירים להם את בנייהם באש "עד היום". מפני זה האל לא ידרש להם (ל—לא). סיומו של הפרק, לב—מד, הוא תוכחה הכוללת גם יעודי גאולה. הדברים אמורים לגולה, ואין בהם שום רמז לכך, שהם מלאחרי החורבן. על משמעות קטע זה עוד נעמוד להלן.

גם הסקירה ה"היסטורית" הזאת אינה מכוונת לעדות המסורת המקראית שבידנו. יחזקאל כאילו נשען על אגדות המרי שבתורה, אבל אין התאמה בין דבריו ובין אגדות אלה. אין שום זכר, שישראל עבדו במצרים לגלולי מצרים ושהאל רצה להשמידם בגלל זה. ולא עוד אלא שאין גם שום זכר

"כל פמר רחם" מצינו בכל המקראות האלה. "במחנהיכם" רומז על ב' י"ח, יא, כט. ובכל המקראות האלה מדובר בפירוש על פדיון בכור האדם. ולפיכך אין מקום להסברו של בוכר, Königium, ע' 87—88 (והערה 30), שיח' כ', כו מתכוון לדומשבעות של הכתובים בשם י"ג, ב וכ"ב, כח, שמסתם לשונם אפשר לשבוע, שמצוה להקריב את הבכורות ממש או שפדיונם (שם י"ג, יג) אינו אלא רשות. באמת אין שום חוק שבהורה דומשבעי: דוקא מפני שהם מקדשים כל בכור, משמעותם ברורה בהחלט, כאמור למעלה. ובכל אופן רק על שם ב"ב, כח אפשר למען, שהוא דומשבעי, אבל אותם הכתובים, שבלשונם יחזקאל מדבר, הם ברורים בתכלית הבירור. שם י"ג, ב מדבר על קידוש הבכור ולא על הקרבה. שם י"ג, יג אינו יכול להחבאר בסובן רשות, כמו שמעידה ראשית הכהוב: פדיון החמור או עריפתו גם הם אינם רשות אלא חובה, שהרי אין החמור כשר לקרבן. ואילו בשאר הכתובים הפדיון פשוט כחובה. ביח' כ', לא יש רמז לדב' י"ח, י, וגם זה מקרא ברור בהחלט. אבל האמת היא, שאף על-פי שיחזקאל מדבר בלשון החוקים, אין הוא רוצה לומר, שיש בחוקי התורה חוקים לא טובים". משמעות דבריו היא: נתחי בלבם להאמין, שחוקיהם ומנהגיהם להעביר בכוריהם באש הם חוקי. כי אין ספק, שהעברת הבנים, עד כמה שהיתה קיימת, היתה בעיני ההמון אמצעי של רצוי האלהים, וממילא — חוק אלהים. יחזקאל מיחס כאן לאלהים פעולה של חמא בתור עונש, אבל לא יותר. מעין זה הוא אומר בי"ד, ט: "והנביא כי יפחה ודבר דבר אני ה' פחיתי את הנביא ההוא... והשטרתיו..." רעה זו היא לא רק "אמונה עממית חמימה" של "ימי קדם", כמו שאומר קימל, Geschichte, ח"ג, 169, ואין היא מופיעה אצל יחזקאל "בדרגה גבוהה הרבה יותר", על בסיס השקפה "קלווינסית", כמדרשו התיאולוגי של קימל, שם. אנו מוצאים את הדעה ההיא גם ביש' ו, ט—י וגם ביש' ס"ג, יז. עיין למעלה, כך א', ע' 452 ואילך.

במקרא, שישראל עבדו לאלהי מצרים בכלל בזמן מן הזמנים⁴⁴. ההעלה יחזקאל את כל הפיוט הזה מויק' י"ה, ג; דב' כ"ט, טו—טז? על דור המדבר נגזר, שלא יכנס לארץ, בעוון המרגלים. יחזקאל יודע ספור זה בנוסח סיכ (השוה יחז' ד', ד—ו עם במ' י"ד, לג—לד). ובכל זאת הוא אומר, שהגזרה נגזרה בעוון עבודת גלולים וחלול שבת (כ', טו—טז). חלול שבתות כחטא מתמיד הוא בכלל המצאה פיוטית שלו. על תפיסת חטא-הבמות שלו כבר דברנו למעלה. מטיב הסקירה ה"היסטורית" שלו ברור, שאין לקבל כעדות מדויקת גם את טענתו, שהגולה עובדת גלולים ושורפת בניה באש, עד היום".

שיר החרב. קסם מלך בבל. נבואת-חורבן לבבל
בין כ', א (השנה השביעית) ובין כ"ד, א (השנה התשיעית) אין תאריכים, והנבואות שבין כ' ובין כ"ד יכולות להיות מן השביעית, השמינית והתשיעית. פרק כ"א הוא נבואה על כבוש ירושלים בידי מלך בבל, ובכ"א כד—כח כאילו מדובר על צבא בבל, שכבר נמצא בדרך לירושלים. אבל באמת נראה, שהנבואה היא מלפני השנה התשיעית.
כ"א, ב—י כוללים משל ונמשל. הנביא פונה, "תימנה" ונבא ל"יער הנגב": אש תאכל את היער, "מנגב צפונה". הנמשל אמור אל ירושלים: ה' יוציא חרבו מתערה ויכרית מאדמת ישראל צדיק ורשע. אבל החרב לא תאמר די: היא תאכל, "כל בשר", "מנגב צפון"⁴⁵. החרב — זהו המוטיב

⁴⁴ מיהושע כ"ד, יד—טו יש ללמוד, שבמצרים עבדו ישראל לאלהי אבותיהם, "אשר בעבר הנהר".

⁴⁵ אין ללמוד מכאן, כדעה המקובלת, שיחזקאל דמה לו את בבל מצפון לירושלים. רק בכ"ו, ז הוא נבא לצור, שמלך בבל יבוא, "מצפון", מפני שהדרך לסוריה וא"י עברה בעקומה ופנתה לצד צפון. בל"ח—ל"ט גוג, נוסד וכו' הם עמי הצפון ולא בבל. הבטוי "מן הצפון" בא', ד או שפעמו קוסי או שדמיון הנביא היה קשור לתוכו בקו של דרך המלך. פעמים אומר הנביא בכ"א, שהפורענות תעבור, "מנגב צפונה" (ג, ט). והלא הפלישה ליהודה היא מצפון נגבה. נראה איפוא, ש"תימנה" משמעותו: לצד מצרים. אין הנביא מוכיר את מצרים בפירוש. אבל הרי הוא מדבר על "כל בשר" (ט—י). הנביא האמין, שמצרים תהרב יחד עם יהודה. מלך בבל יכה את מצרים ואחר כך יפנה צפונה ויתריב את יהודה. ואפשר, שכלל כנבואה זו גם את צור ובנוחיה. אלא שמרכז החזון היא בכל זאת ירושלים.

הראשי של כל הפרק. יא—יב הם מעבר לשיר החרב יג—כב⁴⁶. מעין פתרון לשיר-החרב היא הפעולה הדרמטית בכד—כח. גם פעולה זו היא מפורטת ו"מגית". הנביא עושה שני דרכים היוצאים מארץ אחת—מבבל. בפרשת הדרכים הוא מברא "יד"—מתקין מקום פנוי. כאן יעמוד מלך בבל לקסום קסם, אם ללכת בדרך אל רבת בני עמון או בדרך אל ירושלים⁴⁷. בפסוקים כו—כז מסופר על הקסם כאילו כבר היה לפני פעולה זו. אבל זהו, כנראה, רק לקוי ההרצאה. כי אם כל זה כבר היה, הפעולה הדרמטית כולה אין לה טעם. נראה, שהפעולה הדרמטית כללה גם את הקסם. הנביא הביא אל ה"יד" חצים, תרפים, כבד, ושם "קסם" לעיני העם. כו—כז הם רק הסבר לפעולה זו בקסם-שוא זה יטה האל את מלך בבל לירושלים. אבל הקסם יש לו גם תכלית-לואי: להזכיר חטאת-קסם לישראל ולגלות את עוונם, שבגללו תבוא המורענות⁴⁸.

כל המתואר בכד—כח הוא בלי ספק פיוט ולא תיאור של מאורע היסטורי. בשנה התשיעית מרדה ירושלים לבדה. שכניה לא השתתפו במרד.

⁴⁶ בפסוק מו הן המלים הנאשות: "או נשיש שבט בני מאסת כל עץ". לא קל להוסיף משהו על ספרות "או נשיש", אבל אין אנו בני חורין להבטל מן הנסיון. לנסח יש אולי: "למען היה לה ברק מרמה נְשִׁישׁ, שבט מאָסה, פְּרִי כל עץ". "מאסת" כבר ביאר אָבֶל מן מאס־מסס (השוה יש' י', יח; גם שם ביהם לעץ). החרב רוצצת ומכלה כל שבט וענפי כל עץ. בדים בסמוך לשבט עיין גם יחז' י"ט, יד (ובי"ז, ו בסמוך לדליות ופארות). המלים "שבט מאסת" באות רצופות גם בפסוק יח. המלה "בדי" נשתבשה בקלות ל"בני", ומלבד זה נתלתה בין השימין והועתקה שלא במקומה.

⁴⁷ "יד" תרגמו הקדמונים כפשוטו, והמבארים האחרונים תופסים יד במובן מורה-דרכים או עמוד-דרכים. ולפי זה הם מתקנים את הנוסח: "ויד בראש דרך עיר, בראש דרך עיר חשים", או מעין זה. אבל לא מצינו במקרא לשון "יד" במובן עמוד-דרכים. מלבד זה הרי "דרך חשים" מקביל ל"שים... דרכים". המשלים ל"חשים" הוא איפוא "דרך" ולא "יד". ויונתן תרגם "ואתרא". וכן פירשו קדמונינו, וזה נכון. (עיין דב' כ"ג, ינ ועוד). אלא ש"ברא" הראשון נראה כהכפלת-קולמוס של "בראש", וצ"ל: "ויד בראש דרך עיר ברא". ושעורו: פנה מקום (מן הקוצים והברקנים, רש"י) בראש הדרך אל הערים. הנביא "ברא" את המקום, כדי שיוכל "לקסום" שם לעיני העם. ומפני שהתכלית הזאת נבלעה בהמשך, נמשמשה גם המשמעות.

⁴⁸ פסוק כח (והיה להם קסום-שוא בעיניהם וגו') יתישב אולי לפי זה. "להם" — לרואים את מעשי הנביא. בעיניהם היה המעשה כמעשה קסם-שוא, והם לגלגו על הנביא. והם לא ידעו, כי גם בזה יש כוונה מיוחדת: להזכיר עונם "להתפש", להלכד בו.

אהלה ואהליבה. העגבים על אשור ובבל.

פיוט היסטורי

כ"ג כולל את הסקירה ה"היסטורית" הגדולה האחרונה של יחזקאל. הפרק הוא מקבילה לט"ז, וגם בו מרובה היסוד האַרוטי המופרז. שומרון וירושלים מסומלות כשתי אחיות זונות: אהלה ואהליבה. מיוחדת לפרק זה הבלטת החטא המדיני: כריתת בריתות עם הממלכות האליליות. זהו המוטיב הראשי בחלק הראשון: ב—לה. שתי האחיות זנו כבר במצרים (ג). אחרי כן זנתה שומרון אל בני אשור "מאהביה", ונטמאה "בכל גלוליהם". אבל גם את זנות מצרים לא שכחה. לכן נתנה בידי אשור להרג ולשבוי (ה—י). ירושלים עוד השחיתה דרכה מאחותה. היא עגבה אל בני אשור. אבל אחרי כן חמדה את בני כשדים ושלחה "מלאכים אליהם כשדימה", והם באו אליה "למשכב דדים" וטמאו אותה בתזנותם. אבל נפשה נקעה מהם. אז זכרה את זנות מצרים ושבה לעגוב על מצרים (יא—כא). בגלל כל הזנות הזאת יעלה האל על ירושלים את בבל, פקוד ושוע וקוע ואשור וקהל עמים לעשות בה שפטים נוראים, למען לא תשא עוד עיניה אל מצרים (כב—כו). את כוס שומרון תשתה גם ירושלים (כח—לה). בחלק השני (לו—לט) הנביא מגביר עוד את תוכחתו. כאן המוטיב המדיני נעלם, ובמקומו מופיע החטא הדתי — המוסרי הכבד. האחיות לא רק נאפו "את גלוליהן", אלא גם זבחו לגלולים את ילדיהן וגם טמאו את המקדש וחללו את השבתות. לכן נחרץ עליהן "משפט נאפות ומשפט שפכות דם", באבן וחרב ואש. "ואנשים צדיקים" ישפטו אותן (מה). היינו: בני בבל ובני אשור ושאר גויים צדיקים שבאותו הדור.

שגם סקירה "היסטורית" זו אינה כוללת ידיעות היסטוריות, ברור. בעל ס' מלכים לא מצא במקורותיו שום רמז לזביחת ילדים לאילילים בשומרון. אליהו ואלישע לא ראו כזאת. עמוס והושע לא שמעו⁵⁰. אין זה איפוא אלא פיוט. מפליאה ביחוד התוכחה המדינית. על הבריתות עם מצרים ואשור מוכיחים את ישראל גם נביאים אחרים. אבל רק יחזקאל מציץ את הדברים כך, כ'לו הבריתות נבעו מתוך חמוד העמים האלה ו"גלוליהן", מתוך נטיה פנימית לאילי הגויים עוד מימי מצרים. אנו יודעים, ששומרון התאחדה עם ארם נגד אשור. ה"אהבה" באה מתוך כבוש ומתוך כניעה לאגרון-ברזל. ואף "אהבה" זו נמשכה רק שנים מספר. פקח מרד באשור, הושע מרד גם הוא. ואת ה"אהבה" הזאת מציג יחזקאל כחטאה היסטורית

⁵⁰ בויבר, תורת הנביאים, ע' 113, מבליע בדבריו על מלחמת הושע בסינקרטיזמוס את ענין קרבנות האדם. אבל בהושע אין אף מלה אחת על ענין זה.

של שומרון! אבל לשיא ה"היסטוריה" הוא מגיע בפרשת הכשדים. ירושלים חמדה את כשדים ממרחקים ושלחה אליהם מלאכים להביאם "למשכב זדים". ואנו יודעים, שבשנת 605 היה בירושלים רק איש אחד, ש"עגב" על כשדים: ירמיהו! יהויקים הרשע בקש להמיתו על "עגבים" אלה. נבוכדנצר בא דוקא בלי הזמנה. יהויקים נכנע, וה"עגבים" נמשכו שלש שנים. ואחרי כן? יהויקים מרד, יהויכין מרד, צדקיהו, "חלל רשע", זמם כל ימיו מרד! ומי נבא מות לצדקיהו על הפרת ברית ה"דודים" עם כשדים? יחזקאל! הנוכל לקבל תוכחה זו כעדות מדויקת על המצב הדתי והמוסרי של ירושלים באותו הזמן? 51.

51 בין המקורות ההיסטוריים שב"י יחזקאל ובין העדויות שבשאר ספרי המקרא יש סתירה מוחלטת, ואין דרך אלא או לקיים את המקורות של "יחזקאל ולדתות טפניהן את כל המסורת המקראית או לדחות את המקורות של "יחזקאל מפני המסורת. סמנד, ביאורו ליחזקאל, ע' XVIII, מודה בזה. משפטו של יחזקאל על העבר הוא "בבחינת אוביקטיבית בלתי-צודק מאד, הוא מכונן את ההיסטוריה על-פי הנתותיו הסוקריות, ואין לו עוד חוש לאמת היסטורית אוביקטיבית". אלא שסמנד מצדיק את יחזקאל בזה, שהיה אז הכרח לעשות את העבר כולו-דחיב, כדי להלחם בו. הצדקה זו היא קלושה ביותר. במעגל ההניוני, שבו הוא וחבריו מסתובבים, אין סמנד מרגיש: תחלה משתמשים בדברי יחזקאל לשם קביעת אמת של "האמונה העממית", ואחר כך אומרים, שיחזקאל אין לו חוש לאמת היסטורית. — את הסתירה שבדברי יחזקאל לשאר ספרי המקרא המעידים על Ezechiel, ע' XII ואילך, ע' 131 ואילך. אבל הערכת-הדברים של יחזקאל היא רעועה וכושלת בענין זה כמו בכל שאר הענינים. יחזקאל דוחה את כל המסורת המקראית מפני ה"היסטוריה" של "יחזקאל, והוא מנסה אפילו להחרים על בסיס זה ראשי פרקים של תולדות האמונה הישראלית בצורת "רציונלית". אבל בנסינו ה"רציונלי" אין שום רציונל קנה-המדה הנאמן ביותר למקורות "יחזקאל הם הדברים על הוגות המדינית-הדתית של ישראל ויהודה אחרי אשור וכשדים. כאן אין שום ספק בדבר, מהי האמת, כמבורר בפנים. ראינו כבר, שסקירות יחזקאל סותרות לא רק לתורה ולספרים ההיסטוריים (כמו שאומר יחזקאל גם לגביהם. מענתו של יחזקאל, שישראל עכדו לאילילים גם במצרים ובמדינא, סותרת לא רק לספורי התורה אלא גם לדברי הנביאים המזכירים את ארבעים שנות המדינא כשנות החסד והנאמנות (עמ' ב', י'; ה', כה; הושע ב', מו—יו; מ', י'; י"א, א; י"ב, י'; י"ג, ד—ו; י"ד, ב' ואילך, ועוד). יחזקאל מסמן כראיות למענת יחזקאל את י"ד, ח', ז, ה, י'; הושע מ', יא. אבל המסקנים האלה דבר אין להם עם הענין הנדון.

רשימת היום הראשון למצור. ראייה מרהוק?
הפרקים כ"ד ול"ג הם משנות המצור על ירושלים ומשקפים את החורבן.
כ"ד נפלג לשנים: א—יד — תוכחה ופורענות ל"עיר הדמים";
טו—כו — "מופתים" לבית ישראל.

בכ"ד, א—ב, לפי הנוסח שלפנינו, מסופר, שיחזקאל נצטוו בשנה
התשיעית, בחדש העשירי, בעשור לחדש לרשום, שביום ההוא, "סמך מלך בבל
אל ירושלים". ספור זה גרם גם הוא (כ"א, יג) מבוכה רבה. יש אומרים,
שהנביא ראה בחוש מנהר כבר עד ירושלים. ויש אומרים, שזה זיוף מאוחר
על יסוד מל"ב כ"ה, א. אבל בחינת הנוסח מראה לנו, שאין הוא ראשוני.
קודם כל: גם כאן אין ספור, שאחר כך בא פליט ואשר את דברי הנביא. זאת
אומרת, שלא סופר כאן מלכתחלה דבר מופלא, שהיה לנס, מלבד זה אין
שום תאריך בס' יחזקאל, שמתחיל במלים, "ויהי דבר ה' אלי בשנה..."⁵²
ועוד: לפי הנוסח שלנו מתחיל במלה "סמך" משפט מיוחד. אולם נסוחו
משונה, שהרי היה לו לומר: "בעצם היום הזה סמך מלך בבל אל ירושלים".
וביחוד: "ומשל" בפסוק ג הוא המשך ישר ל"כתוב לך" בפסוק ב. ואילו בנוסח
שלנו ההמשך נקרע על-ידי "סמך מלך בבל" וגו'. לכן נראה, שה"תאריך"
נתהווה על ידי ערבוב מקראות, ומתחלה לא היה כאן תאריך כלל, אלא היה
כתוב: "ויהי דבר ה' אלי לאמר: בשנה התשיעית, בחדש העשירי, בעשור
לחדש סמך מלך בבל אל ירושלים, בעצם היום הזה"⁵³. בן אדם, כתוב לך את
שם היום, את עצם היום הזה, ומשל אל בית המרי" וגו'. לא היה כאן שום
ספור על ראייה מרחוק. כשהגיעה השמועה על ראשית המצור, צוה אלהים
את יחזקאל לכתוב לו את היום, לאות, שזהו יום-זכרון, שבו החל המשפט
על ירושלים, והוא ראשית החורבן, ולמשול להם משל: "שפת הסיר" וגו'.

משל הסיר. הנמיקה. פתחון פי הנביא

משל הסיר מסמל חזות קשה ביותר. הסיר ישפת על האש, הבשר
והעצמות יאספו אל תוכו. הבשר יתם, העצמות יחרו, וגם הסיר עצמו יאכל

⁵² כל התאריכים פותחים בקביעת הו"ס. א', א: ויהי בשלשים שנה... ואראה;
ח', א: ויהי בשנה הששית... ותפל עלי שם יד ה'; כ', א: ויהי בשנה השביעית... ויהי
דבר ה' אלי...; כ"ו, א: ויהי בעשתי עשרה שנה... היה דבר ה' אלי...; כ"ט, א: בשנה
העשירית... היה דבר ה' אלי...; שם, יז: ויהי בעשרים ושבע שנה... היה וגו'. וכן כולם.
⁵³ "בעצם היום הזה" בלשון סיכ אין פירושו היום, אלא: בדיוק באותו היום.
עיין ברי' י"ז, כו; שם' י"ב, יז, סא, נא ועוד. ועיין יח' ס', א.

באש עד שתתם חלאתו. במצור הזה יבוצע דבר־האלהים לירושלים.⁵⁴ בפסוקים טו—כד מצטוו הנביא על פעולת־המופת הראשונה שבפרק זה. האל מצווה את הנביא, שלא ינהג מנהגי אבלות על מות אשתו: לא יספד, לא יבכה, יאנק דם, פארו יחבוש לראשו, נעליו ישים ברגליו, לא יעטה על שפם, לחם אונים לא יאכל. מובן מאליו, שאין הכתוב אומר, שאשתו מתה, כדי שיוכל לבצע את הפעולה הזאת. אשת הנביא חלתה למות, והוא חש, שלא תקום עוד. הוא שומע את דבר אלהים על מותה הקרוב ואת המצוה, שלא יתאבל עליה. הוא מספר על זה לעם בבקר, בערב אשתו מתה, ולמחר הוא עושה כאשר צווה: אינו נוהג אבלות, חובש פארו וכו' (יח). העם שואל לפשר הדבר: מפני מה אינו נוהג אבלות? והנביא מבאר להם: מופת הוא להם. עוד מעט יחלל האל את מקדשו ויפיל בחרב את בניהם ובנותיהם אשר עזבו בירושלים. ואז עליהם לעשות כמוהו: לא ינהגו אבלות, לא יבכו, יאנקו דם, ינהמו איש אל אחיו. מות האשה הוא איפוא לא רק סמל לחורבן, אלא גם סמל לאבל כללי על בנים ובנות.⁵⁵ אל יהא מוצא ופוגה ליגון! „ונמקתם

⁵⁴ בכתובים יש לקיין נוסח ובמיונים די סתומים. ה: „העצמים“, צ"ל „העצים“; „רתחיה“, צ"ל „נתחיה“; „בשלו“, צ"ל „בְּשָׁל“. ו: „לנתחיה, לנתחיה הוציאה“ — הוצא את העיר נתחים נתחים לשימם בסיר (א ה ר ל יך, סקרא כפשוטו, ח"ג ע' 334); „לא נפל עליה גורל“ — נראה, שיש כאן הבלעת־הקולמוס של היא במלה הקודמת, וצ"ל: „הלא נפל עליה גורל“, כלומר: נחרץ משפטה, ואולי יש כאן רמז לקסם בנכדנצר (כ"א, כו—כו). י—יא, ענינם: הרבה העצים והאש עד שיתם הבשר, והרקת עד שהעצמות יחרו, והניתה עומדת על גחליה בלי מים („רקת“) עד שתחרה נחשחה ותתם חלאתה (=וזהמחה; ולא „תלודתה“, כמו שמתרגמים חכמי הנוצרים). יב: „תאנים הלאה“? המלים חסרות בשבעים, והן דומות ל„תתם חלאתה“. נראה, שהיו תלויות בין השמין ונשתבשו ונעתקו לא במקומן. ואולי צ"ל: „ולא תצא ממנה רבת חלאתה, באש תתם חלאתה“, כלומר: חלאתה הרבה לא תצא ממנה, ולא תתם אלא באש. (מ„תתם חלאתה“ האתרון נתהווה הסגור „תאנים הלאה“).

⁵⁵ כבר תהה הנסמך על ספור זה על מיתח האשה: איך זה לקח אלהים מעל הנביא את אשתו אך ורק כדי לאפשר לו את ייצוג החורבן העתידי לבוא? קינן, סמך, קרצ'מר, הרמן מוענים לעומת זה, שהנביא רק תפס והסביר כסמל מה שהתרחש כבר. — ! הן והלשר מותקים את כל הספור על האשה כהוספת העורך; יחזקאל נבא רק על חורבן ירושלים. אבל אין להניח, שאחרי כל מה שאמר יחזקאל עד חנה על „עיר הדמים“ ועל מקדשת יכנה אלהים פתאום את ירושלים בכנוי „סחמד (י"ך)“. הכנוי מוסב בהכרח על אשתו של הנביא. באמת הרי היו בחורבן ירושלים שני

להוכיחם ולבשר להם גאולה. פתחון פה זה יהיה להם למופת: מעתה יתרצה אליהם אלהים להשיבם אליו ולגאלם.

סיום ספר התוכחות

המשך לכ"ד, כה—כז הוא ל"ג, כא—כב: הפליט בא, ופי הנביא נפתח. (בפסוק כא צ"ל „בעשתי עשרה שנה“). אם היה ל"ג סדור מתחלה אחרי כ"ד ואם נתקעו נבואות-הגויים (כ"ה—ל"ב) ביניהם על-ידי תאונה, אין לדעת⁵⁷. אבל ל"ג הוא המשכו הטבעי של כ"ד, והוא סיומו של ספר התוכחות. ל"ג, א—כ הוא הגיון מוסרי על הגמול והתשובה. פסוק י מראה, שהקטע מקומו אחרי כ"ד (עיין כ"ד, כג). הגולים תוהים על המתרחש בירושלים. הם התחילו כבר „להמק“ בעונם, והיאוש תוקף אותם. הנביא מראה להם מהי הדרך: תשובה היא הממרכת עון. — כג—כט הם תוכחה מקבילה ל"א, יד—כא. הנביא מאשים את יושבי „החרבות האלה“, הם יושבי ירושלים וערי יהודה הנחרבות במלחמה במצור, שהם מתאמרים לרשת את הארץ ומאמינים, שהם יירשוה, ולא הגולים. הנביא מונה לעומת זה את חטאותיהם ומבשר להם מיתה בחרב, בחיה ובדבר. אין להניח, שהנבואה הזאת מבוססת על איזו „ידיעה“, שהביא הפליט. מה היה מצב רוחה של ירושלים באותם הימים, אנו יודעים מס' איכה: דכאון ושממון. השרידים, שהתרכזו מסביב לגדליה, ידידו של ירמיהו, ודאי לא התאמרו לרשת הם לבדם את הארץ. עוד מעט והם עצמם ברחו למצרים. אם הנבואה מבוססת על איזו „ידיעה“, הרי היא בכל אופן מופרות ללא-מדה, כמשפט הנביא הזה. ויש לשער, שנאמרה לפני כא—כב. — גם ל—לג הם תוכחה ולא פתיחה לנבואות הנחמה. העם בא לשמוע אה דברי הנביא כ„שיר עגבים“, באשר הוא „יפה קול ומטב נגן“.

היום, אשר בו „הכתה חציר“ (עיין מ', א), יום בריתת צדקיהו. ובו ביום הפליט לא יכול היה לבוא.

⁵⁷ אבל יש זכר לדבר. בכ"ו, א התאריך הוא: „בעשתי עשרה שנה באחד לחדש“, ושם החודש חסר בעברי ובכל התרגומים. בנבואות על ירושלים מצינו רק בליג, כא תאריך משנת עשתי עשרה (כצ"ל). ואם נגיה, שכ"ו היה סדור תחלה אחרי ל"ג, נוכל לשער, שכ"ו נאמר גם הוא באותו חודש, שזכר בליג, כא (העשירי), ולפיכך לא נרשם כאן החודש בפירושו. דבר זה מצינו גם בתאריכים בליב, א, יו. הנבואה על צור נאמרה אפוא ארבעה ימים לפני בוא הפליט. ברור, שירושלים נחשבה בעיני שכניה עיר כבושה ואבודה, ששמחו לאידה, עוד לפני נמר המצור. — לפרק כ"ה אין תאריך. ויש לשער, שמתרחש זה של נבואות קצרות על הגויים נאמרה בוטן אחד עם כ"ו.

אבל לבם לבצעם, ואת דבריו אינם עושים. רק בבוא הפורענות כולה ידעו, כי נביא היה בתוכם. גם קטע זה מקומו הטבעי לפני כא—כב⁵⁸. המעבר לנבואת הנחמה הוא רק בכא—כב: בספור על פת חון פי הנביא. נראה, שפסוקים אלה היו סיומו הראשוני של ספר התוכחות.

נבואות הגויים

קובץ הנבואות על הגויים נפלג לשלשה חלקים: כ"ה, מחרוזת של נבואות קצרות המבשרות פורענות לעמון, מואב, אדום, פלשתים על שמחתם לאיד ירושלים ועל מעשי נקמה ביהודה; כ"ו—כ"ח, נבואות נגד צור, מסומנות בתאריך אחד כ"ו, א; כ"ט—ל"ב, נבואות נגד מצרים, מסומנות בסדרת תאריכים מיוחדת. נבואה נספחת הם כ"ט, יז—כא, והיא מסומנת בתאריך מיוחד, משנת עשרים ושבע. זוהי הנבואה המאוחרת ביותר בספר. בנספח זה הנביא מודיע, שנבואתו על צור לא נתקיימה, כי שלל צור לא נפל בידי נבוכדנצר (עיין ביחוד כ"ו, יב), ושהאל יתן בידי נבוכדנצר בשכר זה את מצרים, גם מן הנספח הזה נמצאנו למדים, שאת הנבואות לא „עבדו“. וכן נמצאנו למדים מכאן, שהנביא דקדק בסימון זמני נבואותיו.

נבואות הישועה. חזון העצמות

תאריך חדש אחרי ל"ג, כא אנו מוצאים רק במ', א. ל"ד—ל"ז הן נבואות ישועה לישראל, לירושלים ולבית-דוד. ל"ח—ל"ט הם שיא נבואות הישועה: הן הנבואות על מפלת גוג. כל הנבואות האלה הן מלאחרי החורבן. פעולה דרמטית-חזונית מיוחדת במינה מתוארת בל"ז, א—יד, בחזון הפיוטי הנהדר, הוא חזון העצמות היבשות. גם בחזון זה יש יסוד אפוקליפטי-יורי: הנביא נשא ברוח ומובא אל „הבקעה“. רוח ה' מעביר אותו „סביב סביב“ בבקעה המלאה עצמות יבשות. הפועלים שלשה:

58 יחס הנולח אל הנביא בל"ג, ל—לג הוא בדיוק זה של „בית המרי“ בכל הספר, ואין כאן שום שנוי למובה. הנביא מדבר אליהם, והם אינם „שומעים“, כלומר: אינם מאמינים בדבריו ואינם נוהגים לפיהם (כ', ו; ג', יא). הם באים לשמוע את דבריו ולראות את מעשיו, שהוא עושח לאות ולמופת (ד', ג, יב ועוד), אבל הם עוטים כמרים. הם שומעים את משליו, אבל הוא להם רק „ממשל משלים“ (כ"א, ה), משורר שירים (ל"ג, לב). „ובבאה... וידעו“... בל"ג, לג משמעותו בדיוק כמו בכ"ד, כד ובכ"ח: ת' לרעה ולא למובה. רק הכמוי קשה יותר בפרקים הראשונים, אבל הענין אחד הוא. ביאוריו של הלשר, Heseziel, ע' 58, 167—168, אינם אלא סלופים לצורך „שיטה“.

האל, הנביא, והרוח. שלשתם מחיים את העצמות: הנביא והרוח במצות ה' ובדבריו. בשתי פעולות מתבצעת התחיה. הנביא נבא אל העצמות ומצוה עליהן להעלות גידים, בשר ועור, למען יחיו. וכהנבאו, "והנה רעש", והעצמות קרבו זו אל זו ונהפכו לגופות. אחרי כן הנביא מצטוו להנבא, "אל הרוח", שתבוא, "מארבע רוחות" ותפח בהרוגים ותעמידם על רגליהם. וכן היה. החזון מסתיים בפעולה שלישית של הנביא: הוא נבא אל "בית ישראל" ומבטיח להם תחיה וגאולה.

חזון הבית של עתיד לבוא

הפרקים מ'—מ"ח הם חזון משיחי על סדרי בית המקדש ומלכות ישראל לעתיד לבוא.

הפרקים האלה טבועים במטבע המיוחד ליחזקאל: פרוטרוט כהני יבש ומעוף של חזוה רבידמיון. גם בפרקים אלה יש מיסוד הפעולה הדרמטית-החזונית שבפרקים ח'—י"א ול"ז, א—יד. במ'—מ"ב יחזקאל רואה במראה את תכנית המקדש שלעתיד לבוא ורושם את מדותיו. האידיאה לקוחה משמ"כ, ט, מ: אלהים מראה למשה בהר את תבנית המשכן וכליו ומצוה אותו לעשות כמראה, אשר הוא מראה. אבל האידיאה טבועה אצל יחזקאל במטבע אפוקליפטי-תיורי, ויש בה גם מיסוד הדרמה החזונית. משה עולה על ההר, ושם הוא, "רואה" את התבנית. ואילו יחזקאל נשא ברוח, בלי גוף, ומובא לירושלים, ושם הוא עובר ותר את הבית. מלבד זה מוליך אותו, "איש", והאיש "מראה" לו את תכנית הבית והחצרות. המראות האלה קשורים במראות שבפרקים א' וח'—י"א. הנביא רואה את כבוד ה' כאשר ראה שם (מ"ג, ב—ה; מ"ד, ד). כמו בח'—י"א, הוא מובא כדי "לראות" על מין בימת-חזיון דברים, שאינם עלי אדמות (מ', ד; מ"ד, ה). במ"ז, ו הוא נשאל אותה השאלה, שנשאל בח', יב, טו, יז (עיין גם ו): "הראית, בן אדם? כמוטיב דרמטי-חזוני יש לראות את פעולתו של ה"איש". האיש לא רק מראה לנביא את הבית, אלא גם הולך ומודד בפתיל פשתים ובקנה את מדות הבית, שאינו במציאות. — מחזה דרמטי-חזוני היא הופעת אלהים במ"ג, ב—ו (עיין גם מ"ד, ד), ב', יח ואילך תוארה הסתלקות השכינה מבית המקדש. כאן מתוארת שיבת השכינה אל הבית. כבוד ה' "בא אל הבית" (מ"ג, ד), ומן הבית הוא מדבר אל הנביא (מ"ג, ו; מ"ד, ד—ה). אבל מכיון שהבית הזה הוא אי-ריאלי, הרי שהפעולה אינה אלא דרמטית-חזונית, והיא באה לסמל מציאות שלעתיד לבוא. — במטבע דרמטי-חזוני טבוע גם חזון נחל-הפלאים במ"ז, א—יב. את הדמוי, שמעין יצא מבית ה' לעתיד לבוא, אנו

מוצאים גם ביואל ד', יח ובזכ' י"ד, ח. אולם מיוחדים לנבואת יחזקאל הם גם הפירוט וגם הדרמטיות האפייניים לנביא זה. הוא לא רק נבא על המעין, אלא גם "רואה" ו"תר" אותו. בפעולה הדרמטית של תיור המעין האי-ריאלי משתתפים הנביא ו"האיש". האיש מביא את הנביא אל פתח הבית, ושם הוא מראה לו את המעין יוצא מתחת מפתח הבית. אחרי כן הוא מוציא אותו מחוץ למקדש ולעיר ומראה לו את שטף המעין. האיש מודד בקו אלף אמה ומעביר את הנביא במים — "מי אפסים" וכו'. בסוף האלף הרביעי המים הם "מי שחו", והנביא אינו יכול לעבור בהם. האיש משיב אותו "אל שפת הנחל". ובשובו הוא רואה מראה חדש: על שפת הנחל "עץ רב מאד מזה ומזה". האיש מבאר לנביא את מהלך נחל הפלאים ואת הברכה אשר בו.

הכהנים וה"לויים"

בפרקים מ'—מ"ח אנו מוצאים גם תוכחה נוספת אפיינית ביותר ליחזקאל. במ"ד, ו—טז (עיי' גם מ', מו; מ"ב, יג; מ"ג, יט; מ"ה, ד; מ"ח, יא) הוא מוכיח את ישראל על שהפקידו את משמרת בית המקדש בידי "בני נכר ערלי לב וערלי בשר". להלן הוא מצוה, שלעתיד לבוא יהיו פסולים מן הכהונה כל הכהנים חוץ מבני צדוק. כי כל הכהנים תעו בתעות בני ישראל מעל ה' ושרתו אותם "לפני גלוליהם" (בבמות). ורק בני צדוק שמרו את משמרת המקדש, ולפיכך רק הם יכהנו במקדש, ושאר הכהנים יורדו למדרגת "משרתים" ("לויים") במקום בני הנכר. — "בני הנכר" האלה הם הנתינים ועבדי שלמה, שעלו עם הגולה (עז' ג', מג—נח) והשתתפו בכריתת ברית האמנה (נח' י', כט). בימי יחזקאל היו הללו "יהודים" זה מדורי-דורות. אולם יחזקאל קורא בכל זאת לאנשים אלה "ערלי בשר". המסורת מיחסת שעבוד בני נכר למזבח ה' לא ל"בית המרי" אלא ל"הושע (יהושע ט', כז). היהדות בימי בית שני לא הרגישה שום חטא בעבודת הנתינים⁵⁹. פנטסטית ביותר היא התוכחה נגד הכהנים. יחזקאל אינו פוסל אותם, מפני שעבדו בבמות אחרי שנבנה בית הבחירה. הוא מאשים אותם בשרות לפני ה"גלולים". כבר ראינו, שיחזקאל אינו יודע בכלל במות לה'; הבמות הן במות לאלילים. אולם כהני במות אליליות לא נזכרו כלל בס' דברים,

⁵⁹ יחזקאל (מ"ד, יא) מיוחד את התפקיד של שחיטת זבחים ל"לויים" שלו. ואילו במשנה (זבחים נ', א) אמרו, ששחיטת קדשים וקדשי קדשים כשרה גם בעבדים ונשים וכו'. ולא מצינו, שהיחה נהוגה שחיטה בידי כהנים אלא בהמיד (תמיד נ', א). מכל מקום לא היחה ענין ללויים.

ובמל"ב כ"ג, ט מדובר על כהני הבמות לה. אין כל יסוד להאשמה הזאת, שכל הכהנים, חוץ מבני צדוק, שרתו לפני ה"גלולים". ולא עוד אלא שיחזקאל עצמו "ראה" במקדשם של בני צדוק את פסל ה"קנאה", נשים מבכות את התמוז, חדר מיוחד למקטירי קטורת לפני ציורי גלולים וכו'. ואנו יודעים, שבימי מנשה בכל אופן היו פסילי אלילים בבית המקדש, ובני צדוק לא נבדלו לטובה משאר הכהנים. אין איפוא שום אחיזה במציאות לכל מה שהוא אומר על עובדי המקדש⁶⁰. — על מקומה ההיסטורי ומשמעותה של החוקה במ'—מ"ח עיין להלן.

הסדר הכרונולוגי. אחדות הספר. סגנונו

מן המבורר למעלה מתחייבות כמה וכמה מסקנות על אופי ס' יחזקאל בכללו, על זמנו ודרך התהוותו.

ראינו, שהספר מסודר בסדר כרונולוגי מדויק. הנבואות הקבועות אחרי תאריך מסויים לא נאמרו דוקא באותו תאריך, אבל נאמרו בכל אופן בזמן שבין תאריך זה לתאריך הסמוך. ערבובים, שחלו פה ושם, יש לראות רק כתאונות.

הנבואה על חורבן ירושלים בכללה נתאמתה. אבל בפרטים יש קרע בין נבואות החורבן ובין המציאות ההיסטורית. את הקרע ראינו כמעט בכל נבואה ונבואה. לא גורל ירושלים ולא גורל צדקיהו ולא גורל הגולים לא התאים לציורי הנביא. גם גורל צור ומצרים לא התאים לנבואות. ביחס לצור מעיד על זה הנביא עצמו. מזה נמצאנו למדים, שיש בספר מוקדם ומאוחר קבוע ושהנבואות, שתאריכן מלפני החורבן, נוצרו באמת לפני החורבן. מלבד זה מעיד הקרע עדות ברורה, שאת הנבואות לא "עבדו". רק ביי"ב, יג—יד יש נסיון לבאר נבואה מוקדמת בהתאם למאורע מאוחר. לא כן בשאר החומר. הנבואות שבספר נרשמו איפוא ונקבעו באותיותיהן לפי הסדר המסומן בתאריכים. התאריכים הם מידי הנביא עצמו.

⁶⁰ חז"ל נאלצו לדרוש את המקראות המופלאים האלה ביחזקאל ולחוציא אותם מפשטם. עיין זכחים כ"ב, ע"ב. ועיין גם ביאוריהם של רש"י ורד"ק. — אין פלא, שדברי יחזקאל על הכהנים, שהיו קלומים לנמרי מן הדמיון, לא השפיעו שום השפעה, ומעולם לא נעשה נסיון להוריד כהנים שלא מבני צדוק לסדרנת לויים־נתינים. כי הסוגי כהנים מבני לוי, שעבדו בבמות אלי ליות, לא היו קיימים כלל. רק הדרשנות של חוקרי המקרא בוסנו יכלה להעלות על דעתה, שהתהוות הלויה קשורה בהיותו של יחזקאל. עיין למעלה, כרך א', ע' 160—169.

הספר הוא אחיד בסגנונו ובדמיוניו יותר מכל ספרי הנביאים, ומטבע של אישיות אחת ויחידה טבוע בו. הספר כולו כתוב בגוף ראשון (חזק מא', ג). הוא היחידי בספרות הנבואית, שיש בו שיטה של תאריכים מפורטים המקיפים כעשרים ושנים שנה. בכל הספר כולו (מב', א עד מ"ז, ו) הנביא מכונה בכנוי „בן אדם“. הוא היחידי בין הנביאים הקלסיים, שהאל מדבר אליו עם הופעתו על הכרובים (א—ג; ח—י"א; מ"ג—מ"ד). הוא היחידי בין הנביאים הקלסיים הנופל על פניו (א, כח; ג, כג; ט, ח; י"א, ג; מ"ג, ג; מ"ד, ד). הנשא ברוח (ג, יב, יד; ח, ג; י"א, א, כד; ל"ז, א—ב; מ, א—ב; מ"ג, ה; עיין גם ב, ב; ג, כד; ל"ז, י). בכל הספר שלטת האידיאה של הפעולה הדרמטית—הנבואית בכלל, וגם—של הפעולה ה„מגית“. אידיאה זו שלטת בפרקים המתארים את הפעולות הדרמטיות והדרמטיות-החזוניות המורכבות והמפורטות, שעמדנו עליהן למעלה. אבל האידיאה היא מתבטאה גם בצווי החזון: „שים פניך... והנבא“ (ו, ב; י"ג, יז; כ"א, ב, ז; כ"ה, ב; כ"ח, כא; כ"ט, ב; ל"ה, ב; ל"ח, ב; עיין גם ד, ז). המוטיב הזה מופיע במקרא רק בספורי בלעם (במ' כ"ג—כ"ד, עיין ביחוד כ"ד, א: „וישט... פניו“). האידיאה היא מתבטאה גם בצוויים להכות בכף ולרקוע ברגל (ו, יא; כ"א, יט), להאנח, לזעוק ולילל (כ"א, יא, יז), לשאת קינה (י"ט, א, יד; כ"ז, ב; כ"ח, יב; ל"ב, ב, יז). מיוחד לספר זה הוא הצווי החזון „הנבא“ או „הנבא... ואמרת“ (עשרים וארבע פעמים מר, ב עד ל"ט, א). מיוחד לו הכנוי „בית המרי“ לישראל (שש עשרה פעמים מב, ה עד מ"ד, ו). רק בסי' יחזקאל נמצא הבטוי „אדמת ישראל“ (שבע עשרה פעמים מז, ב עד ל"ח, יט). חזרת לשון „זרה לרוח“, „זרה בארצות“, „הפך בארצות“ (ארבע עשרה פעמים מה, ב עד ל"ו, יט). יחזקאל הוא הנביא היחידי המכנה את מלכי ישראל ומלכי הגויים בכנוי „נשיאים“ (כארבעים פעם מז, כז עד מ"ח, כב)⁶¹. כשמונים פעם חוזר בספר הבטוי „כי אני ה'“ (בס"כ—כשבעים פעם). סגנון הספר בכללו טבוע במטבע סגנונו של ס"כ—על זה עיין עוד להלן.

להלן עוד נראה, שמיוחד הוא סי' יחזקאל בספרות הנבואית גם בתכנו האידיאולוגי: בהשקפתו על הפולחן ובתפיסתו ההיסטוריוסופית. אין להטיל איפוא ספק בדבר, שהספר כולו הוא יצירת איש אחד. הנבואות נרשמו בשעה שנאמרו, והנביא צירף אותן אחר כך לספר אחד.

⁶¹ עיין להלן, הערה 88.

3. תוכחה וחזון

נביא החורבן המוחלט. אופי תוכחתו. נביא הפולחן יחזקאל הוא, כמו שאמרנו למעלה, נביא־החורבן בין נביאי המקרא. פורענות נבאו רובם, אבל חורבן נבאו רק שלשה. מיכה נבא חורבן לעיר ולבית (ג', יב). אולם כבר בזמנו נתפסה נבואתו — באמת: רק משפט אחד — כאיום, שאין לו עוד תוקף (יר' כ"ו, יח—יט). ירמיהו הוא בעצם נביא־החורבן, שהופיע לפני יחזקאל. אבל גם נבואת החורבן שלו אינה מוחלטת. הוא קורא לתשובה, והוא אף מבטיח לעיר הצלה, אם אך תכנע למלך בבל. נביא החורבן המוחלט היחידי הוא יחזקאל. הוא נבא חורבן לעיר, למקדש, לממלכה בלי כל תנאי. אין הוא קורא את ירושלים לשוב בתשובה. בשנה הששית לצדקיהו הוא רואה כבר במראה את העיר הרוגה בידי מלאכי חבלה ושרופה באש מן השמים — כל כך מוחלטת היא בעיניו גזרת החורבן: החורבן הוא כבר מין מציאות. מופלא הוא הנביא הזה גם בשנאתו האכזרית לירושלים. הוא היחידי הקורא לה „עיר הדמים“, „טמאת השם“. אחרים דמוה לסדום. ליחזקאל זה מעט. הוא טוען, שירושלים התעיבה מסדום. ירושלים היא לו סמל החטא והתועבה. את „תועבותיה“ הוא מיחש עד האמורי והחתני. כמעט שאי אפשר להמלט מן הרושם, שאיזה רוגז אישי מלא אותה מרירות. מופלאה ומיוחדת במינה היא גם התוכחה המשמשת ליחזקאל נימוק לנבואת־החורבן המוחלטת.

לתוכחת הנביאים הקלטיים, החל מעמוס, היה שורש שלילי ושורש חיובי. התוכחה הזאת נבעה קודם כל מן הקלקלה הסוציאלית המיוחדת, שנתגלתה בישראל באותה תקופה. נהווה מעמד של עשירי־מלחמה חמסנים, שרוששו את ההמונים וחיו חיים של הוללות פרועה ומנוונת. עמוס, הושע, ישעיהו, מיכה מוכיחים את ישראל ויהודה על חמס המונים, על שכרות, זנונים, שכחת אלהים מתוך הוללות קלת־ראש. אולם בתוכחתם על התופעות השליליות האלה יש גם יסוד חיובי. הם גם מביעים אידיאה דתית־מוסרית חדשה בתוכחתם: חסד ומשפט חפץ אלהים ולא זבח, הם נלחמים בכל תוקף בנטיה ל„כפר“ על החמס בזבח ומנחה, ל„שחד“ כביכול את האלהים בזבחים ובהמון שירים ותרוצת חגים. בחזון הפורענות הקשה הם שואפים לתת תוקף לתורה המוסרית החדשה. וזהו הזוהר המיוחד העוטה את חזונם. צפניה הולך בעקבותיהם. גם תוכחתו היא מוסרית־סוציאלית ביסודה. ולא עוד אלא שגם הוא עמד לפני תופעה של קלקלה

דתית-מוסרית מיוחדת לזמנו: שאננות של כפירה, מין „ניהיליזם” דתי-מוסרי, שהשתרר על חלק מן העם בסוף תקופת הדכאון והיאוש של מלכות מנשה. ואף על תוכחת-האימים של ירמיהו זורחת התורה המוסרית החדשה, שאותה הוא רוצה לנטוע בלב העם. ולא עוד אלא שגם תוכחתו של ירמיהו נבעה מתוך אכזבה חדשה של זמנו: מתוך התקוה הגדולה, שתלה בברית-יאשיהו, ומתוך התבדות התקוה. וכן מתלקחת תוכחתו בכל אימיה אחרי הפרת ברית-צדקיהו על שלוח העבדים. ועם זה ראינו, שדוקא בימי צדקיהו הוא כובש את מדת האימה ונותן עצה להצלת העיר והמלכות. ואחרי החורבן הוא רוצה למנוע את שממת הארץ. יסוד משותף לכל הנביאים האלה היא הקריאה לתשובה. אין הם נבאים פורענות או חורבן ללא תנאי. אופי אחר לגמרי יש לתוכחתו של יחזקאל ולנבואת-החורבן המוחלטת הכרוכה בה.

יחזקאל מתחיל להתנבא בשנה החמישית ליהויכין. צדקיהו מולך אז בירושלים. צדקיהו הוא מלך טוב-לב, מאמין, ישר בעיני ירמיהו, שאינו מוצא בו דופי חוץ מאמונתו, שה' יושיע את עמו ואת עירו, אם ימרדו בבבל. אין אנו יכולים למצוא זכר לאיזו קלקלה דתית או מוסרית מיוחדת בימים ההם. כבר ביררנו, שהרפורמה של יאשיהו עמדה בתקפה. הבמות לא נתחדשו. לא היה שום פולחן אלילי במקדש. ירמיהו אינו מזכיר גם קלקלה חברתית מיוחדת באותם הימים. אין הוא מוכיח את צדקיהו או את שריו על דכוא העם או על שפיכות דמים, כמו שהוכיח את יהויקים. כבר הטעמנו, שבאותן השנים הבטיח ירמיהו הצלה לירושלים, אם תמנע ממרד. מה יכול היה איפוא באותו הזמן לתת בפי נביא בישראל נבואת-חורבן מוחלטת לעיר ולממלכה? יחזקאל אינו מזכיר גם הוא שום קלקלה מיוחדת לאותו הדור. כבר נתברר לנו, שהמראות, שהוא „רואה” בירושלים בשנה הששית (פרק ח'), אינם ריאליים. ואם מי שהוא מטיל ספק בזה. הרי שאר תוכחותיו מעידות על כך עדות ברורה. החטאים, שעליהם יחזקאל מוכיח את ירושלים ואת ישראל כולו, הם חטאים כלליים, שהוא רואה אותם כחטאים נמשכים, כחטאים של כל הדורות, מימי קדם ועד הזמן ההוא. את כל החטאים הוא מכליל. כבר ראינו, שהוא משולל לגמרי פרספקטיבה היסטורית. אין הוא מבחין זמנים של נאמנות ותשובה. החטא נמשך ללא הפסק מימי הזנות אחרי גלולי מצרים ועד הנה. קטרוג זה אין הוא מביע בבטויים בודדים של זעם וקנטור, אלא הוא מפרט אותו בסקירות „היסטוריות” נרחבות. בכמות עבדו לאלילים. והן היו קיימות בישראל תמיד. כל הכהנים חוץ מבני צדוק הם כהנים לאלילים. בכמות הקריבו תמיד ילדים. את כל הבכורות היו מעבירים באש.

את המקדש טמאו בשקוצים בכל הדורות. נשיאי ישראל היו כולם שופכי דמים. אין הוא מזכיר שום חטא, שעליו הוא מיחד את התוכחה לדורו (חזן) מהפרת השבועה של צדקיהו למלך בבל). את כל החטאים הוא מצייר על שטח אחד. ההכללה „היסטורית“ הזאת מעידה, שתוכחתו תלושה מן המציאות של זמנו.

מלבד זה חסרה בתוכחת יחזקאל לגמרי האידיאה המוסרית החדשה של הנבואה הקלסית: חסד ומשפט ולא זבח. אין בספרו פולמוס נגד הבטחון בפולחן, אין הוא מטעים את הנגוד מוסר — פולחן. אדרבה: הוא נביא הפולחן. אין זעם תוכחתו יכול איפוא להתבאר מתוך הקנאה לאידיאה החדשה ומתוך השאיפה לתת אותה לפני העם כדבר אלהים, שהפרתו היא הרת-חורבן.

מאלפת היא רשימת-החטאים של יחזקאל.

התוכחה על חטא האלילות עוברת כחוט השני בכל הספר. עבודת הבמות היא עבודת אלילים (ו'; ט"ז; כ"ג). כהני הבמות הם כהנים אליליים (מ"ד, ו—טז, ועוד). את המקדש טמאו בשקוצים (ה'; יא). עשו אותו מקום פולחן אלילי (ח'). לאלילים העבירו את הבנים (ט"ז, כ—כא; כ', כה—לא; כ"ג, לו—מה). ברשימת „התועבות“ של ירושלים (כ"ב) יחזקאל מונה: אלילות, שפיכות דמים, הקלת אב ואם, עושק גר, הונאת יתום ואלמנה, בזוי קדשים, חלול שבתות, רכילות עם שפיכות דמים, אכילה „אל ההרים“, גלוי ערות אב, ענוי הנדה, אשת איש, ענוי כלה, ענוי אחות, שחד עם שפיכות דמים, נשך, עושק הריע; הנביאים והשרים שפכו דם למען הבצע; הכהנים הפרו תורה, חללו קדשים, לא הבדילו בין קודש לחול ובין טמא לטהור, חללו שבתות; הנביאים חזו שקר; עם הארץ עשק, גזל, הונה אביון, עשק גר. בל"ג, כה—כו הוא מונה אכילה על הדם, שפיכות דמים, אשת איש. במ"ג, ז—ט הוא מונה כחטא כבד את טמוא המקדש בפגרי המלכים (מ"ג, ז—ט) 62. במ"ד, ז—ט הוא מונה את חלול המקדש על-ידי משרתים בני

62 במ"ג, ח: „ובפגרי מלכיהם קמוקם“, צ"ל קמוקם. ואין זו סלה מיותרת, ואין למחקה. כוונת הפלה להוציא מן הלב את המעות, שנכשלו בה באמת קדמונים ואחרונים, שהנביא מדבר כאן על קבורת המלכים בתחום בית המקדש. דבר כזה ודאי לא היה. גם „בן ביתו, בן עוא“ (סליב כ"א, יח) הוא מושג די רחב, כי מי יודע עד היכן הגיע חגן. כוונת יחזקאל היא, שתמלכים מטמאים את המקדש בשעת מותם, למני שהובאו לקבורה, מאחר שהם נפחים בביתם המחובר למקדש („והקיר ביני וביניהם“) ומטמאים במוחם את כל הבנין. וזוהי מין מומאת „אהל“, השוה במ"י, יד.

נכר. עיין גם רשימת העברות של היחיד בפרק י"ח. יחזקאל אינו מזכיר: שכרות, דבור שקר, שבועת שקר, מרמה, זנות (מלבד גלוי עריות). נקודת-המגע עם האידיאולוגיה של הנבואה הספרותית היא רק בזה, שיחזקאל מונה גם את החטאים הסוציאליים (עושי עניים, הונאת גר וכו') בין גורמי החורבן הלאומי. זו היתה אידיאה של הנבואה הקלסית, שהמוסר הסוציאלי הוא גורם היסטורי-לאומי. אבל אצל יחזקאל אין האידיאה מופיעה בצורתה המובהקת, מאחר שאין היא מוטעמת אצלו על-ידי האידיאה השלילית: שלילת הערך המוחלט של הפולחן. יחזקאל מבליע את החטאים הסוציאליים בשאר עברות. ולא עוד אלא שהוא היחיד בין הנביאים, המאיים בחורבן לאומי על עברות ריטואליות, והראשון, המוכיח על עברות ריטואליות בכלל⁶³. יחזקאל הוא גם הנביא היחיד, הנותן הוא גופו חוקים פולחניים, חוקי קרבנות, טומאה וטהרה וכו'.

תפיסה היסטורית לא נבואית

התפיסה ההיסטורית של יחזקאל היא מפני זה לא תפיסתה של הנבואה הקלסית. ביסודה זוהי תפיסתה של הספרות העתיקה, ביחוד של ספרות התורה. רק האידיאה, שהמוסר הסוציאלי היום-יומי הוא גורם היסטורי מכריע בקורות ישראל, היא חדושה של הנבואה הקלסית. האידיאה, שהחורבן יבוא על ישראל בגלל עבודת אלילים, היא עתיקה ממנה, ומצויה היא בתנ"ך. מלבד זה אנו מוצאים בספרות העתיקה את האידיאה, שחטאים מוסריים כבדים מיוחדים, חטאים „סדומיים“, עלולים להביא כליה על כל חברה. דוגמה: דור המבול, סדום, גינזה. בויק' י"ח, כד—כח; כ', כב—כד נתיחד חטא של גלוי עריות כחטא המטמא את „הארץ“ והמביא כליה על יושביה. בבמ' ל"ה, לג הוזהרו ישראל על הדם, שהדם „יחניף את הארץ“. על יסודה של תפיסה זו קבעו חכמינו את גורמי החורבן: עכו"ם, גלוי עריות, שפיכות דמים (יומא ט', ע"ב). ותפיסה זו היא גם תפיסתו של יחזקאל. בה בשעה שעמוס אינו מזכיר שפיכות דמים כלל, ובה בשעה שנביאים אחרים מזכירים אותה רק דרך עראי בין שאר החטאים, מטעים אותה יחזקאל ביחוד (ז', כג; ט', כ"ב; א—ו, ט, יב, כה, כז; כ"ד, ו, ט; ל"ג, כה—כו; ל"ו, יח; גם זביחת הילדים יש בה משום שפיכות דמים). ירושלים היא לו „עיר הדמים“. את חטאם של ישראל הוא מתאר בצבעים „סדומיים“,

⁶³ ירמיהו (י"ז, י"ט—כ"ו) מאיים בפורענות על חלול שבת. אבל השבת הרי

חיא גם מצוה סוציאלית-מוסרית גדולה.

והוא גם משתמש בסממני האגדה העתיקה. בלשון אגדת המבול (בר' ו', יא, יג) הוא אומר, שארץ ישראל „מלאה חמס" (ו', כג; ח', יז; ט', ט). המלאך זורק אש-אלהים על ירושלים (י', א—ז), מעין מה שנעשה בסדום (בר' י"ט, כד). את חורבן הארץ והעיר הוא מסמן כהשחתה (ט', ו, ח; כ"ב, ל; מ"ג, ג), כלשון אגדת המבול ואגדת סדום (בר' ו', יג, יז; ט', יא, טו; י"ג, י; י"ח, כח, לא, לב; י"ט, יג, כט). שירושלים היא אחותה של סדום ורעה ממנה, הוא מטעים ביחוד (ט"ו, מו—נח). עמוס, הושע, ירמיהו מזכירים זנות או ניאוף. אולם יחזקאל מביא רשימה שלמה של גלויי-עריות: ערות אב, אשת איש, כלה, אחות. יחידה ומיוחדת היא בספרות הנבואית הזכרת חטא טומאת הנדה (כ"ב, י—יא; עיין גם י"ח, ו). הרשימה לקוחה מויק' כ, שגלויי-עריות נזכר בו בפירוש כחטא הגורם כליה או גלות לאומה⁶⁴. יחזקאל מונה בין גורמי החורבן גם בזוי קדשים וחלול שבתות (כ"ב, ח), ובזה הוא מרחיק ללכת מס"כ. אבל בזוי הקדשים נחשב לסבת ירידת בית עלי, מפלת ישראל, שביית הארון וכנראה גם חורבן שילה בש"א ב—ד'. כל תפיסתו של יחזקאל מושרשת איפוא בספרות העתיקה.

הפרובלמה של נבואת החורבן

שירושלים לא היתה „סדום", „עיר דמים", נמצאנו למדים מס' ירמיה, כמו שכבר אמרנו. שחיתות סדומית היתה נזכרת בהכרח גם בס' מלכים. ואילו ס' מלכים אינו יודע שום שחיתות מוסרית בזמן שלאחרי מנשה. בפרק כ"ב יחזקאל עצמו מגלה לנו לפי דרכו מקצת מן האמת. שכן הוא מאשים ואומר: „...אב ואם הקלו כך... יתום ואלמנה הונו כך... אנשי רכיל היו כך... ואל ההרים אכלו כך" וגו' וגו'. אין הוא מדבר איפוא באמת על חטאים, שחטאה החברה הישראלית כולה ובגלוי, בתוקף חוקיה או מנהגיה (מעין מה שמסופר על סדום או על גבעה), אלא על חטאים וחוטאים, ש„היו" בה. אין ספק, שהיו והיו. היו חטאים יום-יומיים, רגילים, חטאי בשר-ודם בעלי יצרים. מפני זה נבואת יחזקאל היא פרובלמה קשה, כנבואת ירמיהו, יותר ממנה, באשר היא קשוחה ממנה.

⁶⁴ התלות ברורה. בויק' כ', ט—יט נמנו: קללת אב ואם, אשת איש, ערות אב, כלה, אחות, נדה, ביח' כ"ב, ז—יא נמנו: הקלת אב ואם, ערות אב, נדה, אשת איש, כלה, אחות.

נביא התורה. שרשים ספרותיים

יחזקאל הוא נביא התורה, כירמיהו, אלא שנבואתו מושרשת בספרות התורה הרבה יותר מנבואת ירמיהו. נבואתו של ירמיהו מעורה בסי' דברים, ואילו נבואתו של יחזקאל מעורה גם בסי' דברים וגם בביחוד בסי' הכהנים.

בסי' יחזקאל נכרת השפעת ספרות-התורה וספרות-הנבואה בכללן. יחזקאל יודע גם את המסורת התורתית שמחוץ לסי'כ. הוא ביחוד נביא הדור שלאחרי פרסום סי' דברים. יחוד-הפולחן בבית-הבחירה היא אידיאה שלטת בספרו. גם בסגנונו יש מהשפעת סי' דברים. נכרת השפעתה של נבואת ירמיהו, במליצה וברעיונות. הוא נסמך במפורש על נבואתם של הנביאים „בימים קדמונים“ (ל"ח, יז)⁶⁵. אין למצוא כמעט בספרו השפעה של הספרות המזמורית. כי יחזקאל הוא בכלל לא טפוס לירי. אבל יש מגע עם ספרות החכמה המוסרית. אין השפעה של ספרות המשל הפתגמי. (הוא מזכיר רק משלי-עם, שהיו רווחים בזמנו: י"ב, כב; י"ח, ב). אבל יש בספרו פרקי הגיון מוסרי, והוא מזכיר את איו"ב, גבור אגדה מוסרית חכמתית עתיקה (י"ד, יד, כ). בין הצדיקים מאומות-העולם, מן המיוחדים הקדמונים, הוא מזכיר, מלבד נח ואיוב, גם את דנאל כצדיק (שם) וחכם (כ"ח, ג). הוא יודע אפוא מחזור-אגדות עתיק על דנאל, החכם הכנעני, שהיה רווח בישראל. בכ"ח, יב—יט נשתמר קטע אגדה מאגדות גן-עדן. זוהי אגדה על אחד בן-אלהים, „כרוב“, שחטא והושלך מגן עדן, „מהר אלהים“, ארצה ונשרף באש. אגדה זו, שאין בה שום מוטיב מיתולוגי אמתי, שאב בלי ספק מאוצר האגדה הישראלית. מיתולוגיה אליית אין יחזקאל יודע. כשאר סופרי המקרא, אין הוא מזכיר שום מוטיב מיתולוגי לגנאי. בדברי הפולמוס נגד האלילות אין הוא נלחם בשום אמונה מיתולוגית. את האלילות הוא תופס כעבודת עץ ואבן. בדברי אגדה „מיתולוגיים“ (כלומר: ששרשם העתיק הוא מיתולוגי), שהוא מזכיר, הוא עצמו מאמין, ובכל אופן הוא משתמש בהם לתומו במליצה נבואית מפי אלהים, ואינו חש בהם שום אלילות. אלה הם דברי אגדה, שנשתרשו בישראל ושנו את מהותם הראשונית, ונשתמם המיתולוגית פרוחה זה מדורי דורות. כמו בכל המקרא, לא נזכר גם בסי' יחזקאל שום אל או בן-אל נכרי כגבור של אגדה מיתולוגית⁶⁶. — יחזקאל הוא היחידי

⁶⁵ עיין הופמן, Instanzen, פרק ו.

⁶⁶ על הדעה המקובלת, שסי' יחזקאל „נדוש חומר מיתולוגי“ עיין למעלה, כרך א.

ע' 271. על אגדת נגד ערן ביחוי' כ"ח, יב—יט (ליא, ח—ט, מו—יח) עיין למעלה, כרך ב'.

בין הנביאים המשתמש במשל הספורי. (דוגמא לזה יש רק ביש' ה', א—ז). העם חשב את יחזקאל ל„ממשל משלים“ (יחז' כ"א, ה). הוא ממשל משלים על העץ, העוף, החיה (ט"ו; י"ז, א—י; י"ט; ל"א, ב—ד). עיין גם משל האחיות בכ"ג. בנבואות על הגויים, וביחוד ב„קִינוּת“ הלעג (כ"ו—ל"ב), יש ממטבע שירת-המושלים ההיסטורית העתיקה. השכלתו הספרותית של יחזקאל, כהשכלת שאר הנביאים, היתה איפוא גם היא מגוונת. ואין פלא, שיש בספרו חטיבות, שיש בהן מטבע מיוחד בהתאם לסגנון-המורשה של הסוג הספרותי, שבו הן מושרשות. ולפיכך שטחיות היא לגזור על יסוד זה מספרו קטעים פיוטיים אחדים מיוחדים בסגנונם ו„לכונן“ במספריים את התוכן ה„ראשוני“ של הספר.

ס' יחזקאל והספרות הכהנית העתיקה

אולם ס' יחזקאל מעורה בסגנונו ובתכנו ביחוד וקודם כל בס' הכהנים. נפתולי המדע המקראי לסטש עובדה גלויה זו הם לו סימן רע ביותר. יש קשר פנימי לא רק בין ס' יחזקאל ובין ס' הקדושה (ויק' י"ז—כ"ו), אלא בין ס' יחזקאל ובין ס' הכהנים כולו.⁶⁷ עשרות מלים ובטויים מיוחדים לס' כ

ע' 411. ועיין קאסוטו, מאדם עד נח, ע' 39 ואילך, ובקרתי ב„מאזנים“, אייר, חש"ה, ע' 103—104. — ומפני שבס' יחזקאל אין באמת שום מוטיב מיתולוגי ממש, אין יסוד למענת הלשר, Hesekiel, 9, שבמרקים „האמתים“ של יחזקאל יש יחס של סבלנות לאמונות הנויים. יחזקאל מוכיר „הר אלהים“ (כ"ח, יד, מו) ו„גן אלהים“ (ל"א, ח—ט), אבל אין זה „הר האלים“ ו„גן האלים“, ותרנומו של הלשר Berg der Götter, Göttergarten הוא סלוף פשוט. ואם נגית, שה„איש“ הסופר ביהו' מ', ב ואילך מצוייר באמת על-פי דמות האל נבו, סופר האלים, הרי אנו רואים בחוש מה נשאר טן האל האדיר, שלוחות-הגורל של האלים בידו. למיתוס לא נשאר כבר שום זכר, וממילא גם לאל עצמו. — השוה להלן, על תיאור המרכבה.

⁶⁷ לפי ההשקפה המקובלת על סדר זמניהם של מקורות התורה מותר להודות בהשמעת ס' דברים על יחזקאל, אבל אי אפשר להודות, שהוא תלוי בס' הכהנים. יש איפוא הכרח להכתיש עובדה ברורה ביותר. יחזקאל מוכרח להיות „חוליה“ בין ס'ד ובין ס'כ (ספסגד, ביאורו, ע' 312; ק"ק, ביאורו, ע' XXVI, 481 ועוד). — על הקרבה הלשונית שבין ס' יחזקאל ובין ויק' כ"ו כבר עמד קולגוזו (עיין סמנד, שם, ע' XXVI—XXVII). על הקרבה הלשונית שבין ס' יחזקאל ובין ויק' י"ז—כ"ו („ספר הקדושה“) כבר עמדו גרף, קלוסטרסן ואחרים. נלדקה כבר הפעים את הקשר הלשוני שבין ס' יחזקאל ובין החלקים הכהניים שבתורה בכלל. הופמן, Instanzen,

חזרות בס' יחזקאל עשרות פעמים. רשימת המצוות והעברות ביחז' י"ח—כג' מקורה בויק' י"ח—כ'. החוקים שביחז' מ'—מ"ח דומים בסגנונם ואפים לחוקי ס"כ. כמה וכמה דמויים יסודיים שאובים מס"כ. שיטת התאריכים שבס' יחזקאל (שנה, חדר, יום) היא של ס"כ. הסמכת התגלות הדבור אל „כרובים" שאובה משמ' כ"ה, כב; במ' ז', פט. הדמוי של נשיאת עון ארבעים יום, יום לשנה, מושרש בבמ' י"ד, לב—לד. פרטי הפעולה הדרמטית ביחז' ה', א—ד לקוחים מויק' י"ד, ח—ט; במ' ו', יח—יט; ח', ז. הדמוי והבטוי „שבעים איש מזקני בית ישראל" לקוחים מבמ' י"א, טו. כל דמויי החורבן והגלות של יחזקאל שאובים, כמו שראינו, מויק' כ"ו. הטובה המשיחית ביחז' ל"ד, כה—לא; ל"ז, כד—כה מתוארת בסממנים שאובים מויק' כ"ו, ג—יג. האידאיה של מעשה המקדש על-פי תבנית ככזיה במראה (יחז' מ'—מ"ב) מקורה בשמ' כ"ה, ט, מ. השכנת הכהנים והלוויים מסביב למקדש (יחז' מ"ח, י—יד) מקורה בתיאור סדרי המחנה המדברי בבמ' א', נ—נג; ב', יז; ג', ז ואילך. סדר התנחלות השבטים לפי יחז' מ"ח מעורה בסדר השבטים במחנה לפי במ' ב'. ההבחנה בין כהנים ובין לוויים שרשה בס"כ.

שס"כ הוא שמשש מקור ליחזקאל ולא להפך, הוא למעלה מכל ספק. דבר זה מתחייב קודם כל מן העובדה, שס"כ אינו יודע עדיין את איסור הבמות, ואילו ליחזקאל האיסור (של ס"ד) הוא יסוד מוסד. בויק' כ"ו (לא) נזכרו מקדשי ה', ואילו יחזקאל אינו יודע רבוי של מקדשי ה'. בס"כ לא נפקדה האידאיה של מקום נבחר כלל וכלל. האידאיה מופיעה רק בס"ד. אבל בס"ד עדיין לא נרמז שום מקום היסטורי, ואילו יחזקאל קובע בדיוק את מקומו של בית הבחירה (עיי' להלן לפרקים מ'—מ"ח). זמנו הוא איפוא אחרי ס"כ ואחרי ס"ד.

מלבד זה אפשר לקבוע כלל, שבכל מקום שיש נקודת-מגע, הענין המשותף קבוע בס"כ בהמשך טבעי או במסגרת מקיפה וכוללת, ואילו בס' יחזקאל הוא מלאכותי או מקוטע ושואל לתכלית מיוחדת. סדר התאריכים של יחזקאל מתחיל בשנה החמישית ליהויכין, ואילו ס"כ כולל בסדר תאריכיו את כל תולדות העולם וישראל בימי קדם, ושיטת מספריו יש לה שורש מסוים בספרות הבבלית העתיקה. בספור ס"כ על המרגלים בבמ' י"ג—י"ד

פרקים ד'—ה', סדר בטבלאות רשימות של כסויים מקבילים בס' יחזקאל ובס' הכהנים כולו, עיי' שם. אבל גם הרשימות האלה עדיין אינן שלמות. בכל אופן ברור מתוך הרשימות של הופמן, שיחזקאל שושפע מסי' דברים, אבל סגנונו הוא קודם כל סגנון ס' הכהנים.

נמשך תיור הארץ ארבעים יום (י"ג, כה), וכנגד ארבעים יום אלה של חטא הוטלה על ישראל נשיאת עון במשך ארבעים שנה, שנה כנגד יום (י"ד, לג—לד). ארבעים השנה עצמן הן מוטיב קבוע בכל המסורת. ואילו ביחזקאל ד' ארבעים שנות הגלות אינן מקבילות לזמן של חטא, והמספר שואל מן המסורת על דור המדבר. נשיאת העון הוטלה כאן על הנביא, והוקצבו לה ימים, יום כנגד שנה של גלות. ברור, שזהו שמוש מלאכותי במוטיבים של ספור ס"כ. תגלחת הנזיר ושריפת שערו הן בבמ' ו' טקס כללי הקשור קשר טבעי מסויים בקדושת „ראש נזור" של הנזיר. ואילו ביחז' ה' נעשו פעולות אלה באופן מלאכותי סמלים לחורבן. המשכן הוא לפי ס"כ „אהל מועד", מקום התגלות האלהים לישראל. מרכז האהל הוא הארון עם הכרובים החבוי בקודש הקדשים. התגלות הדבור מן האהל (שמ' כ"ט, מב; ויק' א', א) ומבין הכרובים (שמ' כ"ה, כב; במ' ז', פט) הוא מפני זה דמוי טבעי. ואילו ביחז' ט'—הכרובים עומדים בחצר (י', ב), והאל נכנס אל הבית לדבר מתוכו (ט', ג; י', ד), וזה — גם אחרי שהבית כבר נטמא (ט', ז). מלאכותי הוא ביחוד התיאור ביחז' מ"ג, א—ט, למשה הראתה תבנית המשכן במראה. אבל רק כשהוקם המשכן, כשהו הענן, „וכבוד ה' מלא את המשכן" (שמ' מ', לד—לה; עיין גם מל"א ח', י—א). האל השכין איפוא את כבודו לא במשכן החזוני אלא במשכן הריאלי, העשוי בידי אדם. ואילו ביחז' מ"ג, ה כבוד ה' ממלא את הבית הא־י־ר־י־א־לִי החזוני, ש„האיִשׁ" מראה ליחזקאל, ומתוך בית זה, שאינו קיים, הוא מדבר אליו (ו). באהל האל משכין את כבודו ממש, ביחז' מ"ג הוא ממלא כביכול „תפקיד". היש ספק היכן היא הדוגמא, והיכן החקוי? מעמד הלויים של ס"כ הוא מעמד טבעי, ושירותו טבעי: הלויים שומרים על האהל ונושאים אותו במחנה של שבטים נודדים. הלוויה היא מעלה של קדושה, ובהתאם לזה נמסרה ללויים משמרת המקדש, והם חונים סביב לו. שכרם הוא המעשר. ואילו יחזקאל, שבימיו נשתקצו הלויים הקדמונים וירדו מעל הבמה זה מדורי דורות, ממציא „לויים" פנטסטיים. הללו הם כמרי עכו"ם, והלוויה הוטלה עליהם כ„כלמה". ובכל זאת הם „שמרי משמרת הבית" (מ"ד, יד), וגם הם חונים עם הכהנים מסביב למקדש (מ"ה, ה; מ"ח, יב—יד). ומכיון שהלוויה היא עונש, אין יחזקאל מזכיר את מעשר הלוי. ואת המעשר בכלל, אף־על־פי שהמעשר הוא מתנה קדומה. הדמוי העתיק של הלוויה משתקף איפוא אצלו כאספקלריה עקומה. בס"כ הלויים והכהנים חונים מסביב למקדש רק במחנה שבמדבר. בארץ הם מפוררים בערים שונות (במ' ל"ה, א—ח; יהושע כ"א). נחלת שבט רצופה אין להם. מפני זה נאמר בס"כ, שלשבט לוי אין נחלה (במ' י"ח, כ, כג—כד ועוד).

69 ԼԱՍԻՍ ՄԱՍԻՍ (ձգ զգ զգ զգ զգ զգ զգ) ձև: ԵՐԵՐ՝ ՍԵՐԵՐՍԻՍ՝
 ԵՐԵՐձ, (ԵՐ՝ Ե)՝ ԵՐԵՐ: ԵՐԵՐ ԵՐԵՐձ, ԵՐԵՐձ՝ ԵՐԵՐ ԵՐԵՐձ ԵՐԵՐձ ԵՐԵՐձ
 89 “ԵՐԵՐձ” ԵՐԵՐձ ԵՐԵՐձ՝ ԵՐԵՐ ԵՐԵՐ ԵՐԵՐձ ԵՐԵՐձ՝ ԵՐԵՐ ԵՐԵՐձ “ԵՐԵՐձ”

[illegible]

עדיין היה ס"כ במצב של ספרות: הספרות הכהנית עדיין לא נתגבשה כספר חתום ומקיים ומקובל באותיותיו. ספר התורה כבר התחיל להתגבש [עם פרסום ס"ד], אבל התהליך עדיין לא נשלם. אולם היתה קיימת מדורי וורות ספרות כהנית מיוחדת בסגנונה ובשיטת מונחיה ומושגיה, ספרות מגובשת במגילות שונות ומנוסחת בנוסחאות שונות. חוקת יחזקאל היא גופה חלק מן הספרות הזאת. יחזקאל משתמש בסגנון המגובש של הספרות הכהנית. מלבד זה הוא משקע בספרו מגילת-חוקים כהנית עתיקה, שהיא שונה בפרטים מס"כ שלנו. רק זה מבאר את הדמיון ואת ההבדל גם יחד.⁷⁰

להלן עוד נראה, שבחוקת יחזקאל יש שיטה של נובלות (חוקים חדשים), שבאו להשלים את החוקים העתיקים, ובכלל זה גם את חוקי ס"כ, בהתאם לצרכי הזמן. זה קובע את סדר הזמנים: ספרות ס"כ קדמה לס' יחזקאל. מלבד זה עוד נראה, שהחלק האחרון של ספרו מסודר לפי טופס ס"כ שבידנו ושהוא ס"כ-הנים משיחי קטן. זאת אומרת, שהוא מחקה טופס מגובש. אין ספק, שנתחנך על ספרות התורה, וביחוד על הספרות הכהנית. ס' יחזקאל מורש רובו ככולו בסגנונה ובדמוייה של הספרות הכהנית. אל הקנאות הנבואית נצטרפה הקנאות הכהנית. אלהי הוא אלהי היראה של ס"כ. כל אימת-המות האופפת את הקודש בס"כ נתבטאה בנבואתו. מפני זה זועמת היא כל כך.

מקור נבואת החורבן. „הנאנחים והנאנקים”. האידיאה של התורה

יחזקאל אינו מוכיר לא בפירוש ולא ברמו את מנשה. אבל אין ספק, שצלה של תקופת מנשה מרחף על פני ספרו. במראות בח'—י' האל מראה לנביא, כמו שראינו, את המעשים, שנעשו במקדש בימי מנשה. על הפיכת המקדש למקדש אלילי נחתם גזר-הדין על ירושלים. החטאים הלאומיים הם בט"ו, כ', כ"ג אלילות ושריפת הבנים וטמוא המקדש. גם זה רומז על תקופת מנשה. אמנם, יחזקאל רואה את הדברים בלי פרספקטיבה היסטורית: את כל תולדות ישראל הוא רואה באספקלריה של תקופת מנשה. אבל דבר זה רק מוכיח לנו מה עז היה הרושם, שהשאירה התקופה ההיא בנפש האומה: היא הקדירה והעיבה הכל, היא הכריעה הכל. הזעזוע הנפשי של הנאמנים, של „הנאנחים והנאנקים” (ט', ד), אותם, שדמם מלא מנשה „את ירושלים

⁷⁰ השוה למעלה, כרך א', ע' 20—21, 219.

פה לפה" (מל"ב כ"א, טז: כ"ד, ד), היה עמוק. בין הנאמנים היו אופטימיסטים, ששאפו לתקן את הרע על ידי ברית חדשה. זה היה חוגו של יאשיהו. אבל היו גם פסימיסטים. הללו האמינו, שהאלילות הזאת והדם הזה לא יכופרו אלא בחורבן העיר. על הלך-רוח זה יש עדות ברורה במל"ב כ"א, יב-טז: כ"ב, טו-כ; כ"ד, ג-ד. פועל הוא גם בירמיהו, הנבא בפירוש חורבן על חטאות מנשה (ט"ו, ד; ועיין ז', ל-לד, ועוד). אולם ירמיהו נקלע כל הימים בין תקוה ליאוש. אבל היו גם רואי-שחורות נואשים. בימי יאשיהו, אחרי הרפורמה, היה היאוש חבוי. אבל מותו הטרגי של המלך הצדיק העלה אותו ממחבואיו. אות היא, שה' לא סלח. בחוג כזה של „נאנחים ונאנקים", של קנאים נואשים, גדל יחזקאל. הוא היה כבן חמש עשרה במות יאשיהו. היאוש נספג בו איפוא מילדותו. הכהנים הבוגרים עוד ראו בעיניהם את ה„שקוצים" בבית הזה ואת מקומות עבודתם. באויר היה ריחה של האלילות נודף עדיין. מותו של יאשיהו העלה את הצללים. „הנאנחים והנאנקים" לחשו וספרו בוועה על מה שנעשה כאן אז — רק לפני כעשר שנים. אלהים לא שכח! הנער החולני והקנאי ספג את הוועה. מות יאשיהו לא היה המכה האחרונה. פרעה נכה הכניע את הארץ, הגלה את יהואחז. עוד מעט הופיעו אדונים חדשים: כשדים, גרודי כשדים, ארם, מואב, עמון השמו את הארץ. אחרי-כן המצור, גלות יהויכין. יחזקאל עצמו הובל עם הגולים. מדרון, מדרון וועם אלהים. מה היא ירושלים עתה? נתשה בחמה, „לארץ השלכה... מטה עזה אש אכלתהו".... אין בה „מטה עז, שבט למשל". ברור לו, שהגזרה כבר נגזרה ונחתמה. עצם התקוה להנצל היא מרי באלהים.

הועם והחרדה והיאוש של „הנאנחים והנאנקים" מימי מנשה הם השורש האחד של נבואת יחזקאל. שורש שני היא האידאה של התורה. בימים ההם כבר היתה זו אידאה שלטת בין הנאמנים. גם המתקנים האופטימיסטים תלו את תקותם בה. האידאולוגיה של הנבואה היתה חדשה ולא הגיעה עדיין למדרגת גורם לאומי. רצון האלהים מימי קדם נתגבש בספרות התורה. תשובת העם לאלהים תתבצע על-ידי העמדת חייו על ספר התורה. ספר התורה צריך להעשות ספר עממי. מתוך הלך-רוח זה נוצר ספר דברים, שעליו נכרתה הברית בימי יאשיהו. באידאה זו החזיקו ביחוד הכהנים, שהתורה היתה חכמתם ושמפיהם בקש העם תורה בחיי יום-יום. אידאה זו שלטה גם בין „הנאנחים והנאנקים" הנואשים. מקור הרע הוא בזה, שהעם הפר את התורה. בימי מנשה הגיע החטא לשיא. אבל הקיים העם את התורה קודם? המקיים הוא אותה אף עתה? לא, אינו מקיים. יש בעם חטאים מוסריים, ויש גם חטאים פולחניים. התורה אינה מבדילה בין אלה לאלה. כל חוקיה

הם רצון אלהים, וועמו נתן על ישראל בשל הפרת כל חוקיה. בסי יחזקאל מצאה תפיסה זו את בטויה הנבואי.

את רחשי הרוח של „הנאנחים והנאנקים“ מעצב יחזקאל עצוב אישי. הוא מלביש אותם לבוש של חזון אימים, הוא מבטא אותם בצעירים מצויירים בצבעים לוחטים של בעל דמיון מופלג. את כל תולדות ישראל הוא מתאר בצבעיה של תקופת מנשה. המרי הזה הוא לא חדש. ימיו כימי עם ישראל. אם היו זמנים של נאמנות, מה ערכם לעומת הנטיה התמידית לחטא? בבחירת ישראל בעבר ולעתיד לבוא הוא מאמין, כמובן. הוא אף מן הנביאים הלאומיים ביותר. ועם זה הוא רואה בתוכחותיו, דרך הפלגה פיוטית, את החטא כגופה של ההיסטוריה הישראלית. ירמיהו ארג בנבואתו את פרשת הקללות של סי' דברים. יחזקאל מרחיק ללכת ממנו. יחזקאל הוא היחידי בין הנביאים המשתמש באגדות המרי שבספרות התורה. הנביאים מזכירים את תקופת המדבר כימי חסד נעוריו של ישראל. הם אינם פוקדים חטא ומרי באותה תקופה. ולעומת זה ספרה האגדה התורתית הרבה על מרים של ישראל במדבר. על חטא העגל ועל חטא המרגלים בקש ה' להשמיד את ישראל. לפי הספור של סי'א נחם ה' על הרעה בגלל השבועה לאבות ובשל תפלתו של משה וכדי שלא יתחלל שם ה' בגויים (שם ל"ב, יא—יד; במ' י"ד, יג—כ; עיין גם דב' ט', כו—כט). לפי סי'כ ארבעים שנה של הנדודים במדבר הן גופן סמל לחטא (במ' י"ד, לג—לה). מלבד זה בקש אלהים להשמיד את ישראל, לפי ספור סי'כ, גם על חטא קרח (במ' ט"ז, כא) ועל תלונת העם אחרי מות קרח ועדתו (שם י"ז, י). הכליון היה צפוי להם אז בשל הפגיעה בקדושת המשכן (שם, כז—כח). מגפה היתה בעם גם על חטא בעל פעור, וגם אז היה צפוי להם כליון (במ' כ"ה, יא). על מסכת אגדות המרי של התורה ארג יחזקאל את תוכחתו ה„היסטורית“ הגדולה בפרק כ'. מן האגדות האלה העלה את המוטיב של המרי, של גזרת הכליון, של העברת הגזרה מכני חלול השם. בפרטים הוא נוהג חירות פיוטית. במצרים ובמדבר עבדו ישראל לגלוליהם, חללו שבתות, לא שמרו את משפטי ה'. בארץ הלכו בדרך אבותיהם, עבדו לגלוליהם, שרפו בניהם באש, מאז ועד היום. חורבן וגלות כבר נגזרו עליהם במדבר בשבועת אלהים (כג). מתוך דמויים אלה הוא דן על המציאות של זמנו. החורבן והגלות בוא יבואו: שבועה היא, שנשבע להם אלהים כבר במדבר. התוכחות הגדולות בסי' כ"ב, כ"ג הן נסוחים שונים של התפיסה הזאת: ישראל הוא עם כבד פשע מאז ועד הנה. ירושלים, שנשארה עוד לפלטה, היא המפלט האחרון של חטאת ישראל. ובה יכולה האל עתה את

כל חמתו. כך עשה יחזקאל את אגדת המרי ואיום הכליון של התורה יסוד לנבואה — לנבואת חורבנה של ירושלים.

מלבד זה הופך יחזקאל, כמו שראינו כבר למעלה, גם הוא, כירמיהו, את התוכחה שבתורה לנבואה, על ידי שהוא קובע את זמן התקיימותה: בדור זה תבוא העלה.

מטבע זה נכר ביחוד בנבואותיו הראשונות, שבהן אינו מיחס עדיין את מעשה החורבן לבבל. בלשון ויק' כ"ו הוא מנסח את חטאם של ישראל: „במשפטי מאסו, וחקותי לא הלכו בהם" (ה', ו). פורט הוא במיוחד את החטא של תקופת מנשה: „יען את מקדשי טמאת בכל שקוציך ובכל תועבותיך" (שם, יא). בגלל זה תבוא על ירושלים כל האלה הכתובה בויק' כ"ו: חרב, רעב, אכילת בנים, דבר, חיה רעה, חורבן הבמות, המזבחות, החמנים; חלליהם יפלו על גלוליהם, הארץ תשם, השרידים יזרו בארצות, וחרב תורק אחריהם; שממון, נמיקה בעון. הפורענות החדשה, שהוא מוסיף, היא האש (ה', ד). פורענות זו מופיעה עוד כמה פעמים, במובן ממשי ובמובן מליצי: ט', יז—ט"ו, ו—ז; ט"ז, מא; י"ט, יב—יד; כ"ב, יז—כב; כ"ג, כה, מז; כ"ד, ג—יב. אבל המטבע היסודי של נבואת-הפורענות של יחזקאל הוא מטבע התוכחה בויק' כ"ו. האיום בחורבן הבמות והערים בויק' כ"ו, ל—לא, הלהיב את דמיונו ביחוד. בפרק ו' הוא מרחיב אותו לנבואה שלמה. הוא מזכיר אותו ב', כד. המוטיב של טמוא הבמות בחללים הוא גם שיא החורבן החזוני בט': מכיון שהמקדש נהפך למקדש אלילי, האל מצוה לטמא אותו ולמלא את החצרות חללים (ז). שיא הפורענות הוא חלול המקדש, וכשתבוא פורענות זו, תמק הגולה בעונה (כ"ד, כא—כג). את האיום בויק' כ"ו, יט: „ושברתי את גאון עזכם" הוא פותר בחורבן המקדש. עיין ז', כד: „והשבתי גאון עזם (כנוסח השבעים) ונחלו מקדישיהם"; וביחוד כ"ד, כא, כה: „הנני מחלל את מקדשי, גאון עזכם... ביום קחתי מהם את מעזם" (השוה גם ל"ג, כח). כבר ראינו, שאת חטאיהם של ישראל וירושלים הוא מונה על-פי ס"כ: עכו"ם, גלוי עריות, שפיכות דמים, חמס. בס"כ תלויה ביחוד התוכחה בכ"ב. ועוד בימיה האחרונים של ירושלים הגוססת הוא משלח בה נבואה בסגנון זה. על האלילות, על הדם, על העריות יבואו עליה חרב, חיה, דבר ושממון (ל"ג, כה—כט). עיין גם ל"ו, יח—יט.

ומפני מה הגיעה שעתה של התוכחה להתקיים בדור זה? ומפני מה הוטל על הנביא לבשר חורבן ללא תנאי, ללא קריאת תשובה? לא מפני שבדור זה הוא רואה שחיתות מיוחדת, וכל שכן לא מפני שבדור זה הוא רואה שחיתות מוסרית מיוחדת. החורבן הוא הכרח הנובע מכל תולדות

ישראל. „המה ואבותם פשעו בי עד עצם היום הזה“ (ב', ג). אלהים נתן לישראל חוקים „אשר יעשה אותם האדם וחי בהם“, והם מאסו בהם, דור אחרי דור (כ', יד ואילך). את חוקי האלהים חיב היה העם לקיים כולו, והוא לא קיים. אלהים הביא עליהם חורבן אחרי חורבן, והם לא לקחו מוסר. עתה נשארה ירושלים לבדה, „שתולה במדבר, בארץ ציה וצמא“, וגם זה לא הועיל. ולפיכך אין עוד סכוי אחר אלא החורבן האחרון. גם בשביל נביא החורבן הזה החורבן הוא באמת לא רק משפט, חמה, נקם, אלא גם הדרך לגאולה. כדי שהעם ישוב בכל לבו לאלהים ויבסס חייו על התורה, עליו להכיר קודם כל את זעם האלהים, עליו לדעת, שהמרי לא נסלח לו. אבל הוא אינו יודע. זוהי חטאת הדור, שמלאה את הסאה: גם אחרי גלות יהויכין ירושלים מאמינה עדיין בישועה קרובה, וגם הגולה מאמינה בזה. לחסד אלהים הם מצפים, ואת זעמו אינם רואים. אבל הישועה לא תבוא בלי מפנה עמוק. והמפנה לא יבוא לפני שזעם האלהים יתגלה בכל מלואו — לפני שהאלהים יחריב את משכנו עלי אדמות. אז „ידעו“, כי הוא ה', כי לא בעם כזה הוא דוצה. קריאה לתשובה לא תועיל. נחוצה עוד אש מצרפת אחרונה. „יען טהרתך ולא טהרת מטמאתך, לא טהרי עוד עד הניחי את חמתי בך“ (כ"ד, יג). רק באש תתם חלאת ירושלים (שם, יב). התשובה תבוא רק אחרי החורבן. אנו רשאים איפוא לומר: מן האידיאליזמוס הקיצוני של הנבואה נבע חזון הפורענות ויום המשפט. אבל נבואת החורבן, החורבן השלם בסגנון ירמיהו והחורבן המוחלט בסגנון יחזקאל, נוצרה מתוך התוכחה של התורה והופיעה עם הופעת האידיאה של ספר התורה. נבואת החורבן אינה נובעת מתוך שחיתות דתית או מוסרית מיוחדת של התקופה, שבה נולדה.

נביא האמונה העתיקה. שלית. מחוקק. חזוה

יחזקאל הוא נביא האמונה העתיקה, זו שנתגבשה בתורה, וביחוד בס"כ. יש בנבואתו גם רשמי השפעתה של הנבואה החדשה. אבל האידיאולוגיה שלו היא ביסודה, כמו שראינו, תורתית-כהנית. אולם אין זאת אומרת, שהופעתו מסמנת „ירידה“ בנבואה⁷¹. אדרבה, בבחינה מסוימת יחזקאל הוא

⁷¹ דעה זו, שיחזקאל הוא ראשית ירידתה והתנוונותה של הנבואה, היא דעה מקובלת באסכולה של ולהויון. יחזקאל הוא „אֶפִּיגוֹן“, „כהן באדרת נביא“, מבשר התחקה הכהנית וכו'. הנביא האמתי האחרון הוא ירמיהו. עיון ולהויון, Prolegomena, ע' 58 ואילך, 402, 403, 420; דוהם, Propheten, ע' 210, 391; הנ"ל,

אפילו שיא. כבר דחינו למעלה את הדעה. שיחזקאל אינו נביא, מפני שאין לו „עם“. באמת היה והיה לו „עם“. וכן מצויין הוא בכל מדותיו של הנביא הישראלי. קודם כל הוא שליח. הדבור הראשון אליו הוא: בן אדם, שוּלַח אני אותך אל בני ישראל... (ב/ג). ולא עוד אלא שביחזקאל פועמת הרגשה של שליחות יחידה ומיוחדת בעוה. מעולם לא הוטלה עוד על נביא בישראל שליחות כבדה, אכזרית כזאת: לבשר חורבן, ורק חורבן, ללא כל תנאי, ללא קריאת תשובה. גם זהו שיא. יחזקאל הוא גם נביא מוכיח מן הקשים ביותר. יחזקאל גם מרגיש את עצמו נביא מיוחד במעלה, כמעט כדוגמת משה. הוא היחידי בין הנביאים הנותן חוקים. כמשה הוא רואה במראה את תבנית המקדש. הוא רואה את עצמו גם כבונה המקדש לעתיד לבוא וככהנו הגדול. הוא מרגיש את עצמו מיועד להיות מנהיג העם: כשתצמח קרן לישראל ינתן לו „פתחון פה“ בתוכם (כ"ט, כא). כל זה עתיק. יש בנבואת יחזקאל גם מדות, שדוגמתן אנו מוצאים בבלעם, החוזה העברי הקדמון: כמוהו הוא נופל, וכמוהו הוא שם פניו אל הדבר, שעליו הוא נבא. גם בפעולה הדרמטית הנבואית יחזקאל הוא שיא. הוא יוצר הפעולה הדרמטית החזונית. בסי יחזקאל לא סופר, שיחזקאל עשה אותות. כי אין בספר זה ספורי אגדה על הנביא. אבל בחזון הוא מתואר כעושה אותות: הוא ממית בדברו את פלטיהו ומחיה את העצמות היבשות. ובכלל יש לפעולותיו ולדבריו אופי „מגי“.

מראותיו. מעשה מרכבה

יחזקאל הוא גם גדול החזונים המקראיים: אין כמוהו רואה מראות ומתאר מראות בנביאי המקרא. גם בזה מתגלה כחו הרב כאמן פלסטי, כח שמתגלה גם בפעולותיו הדרמטיות, במשליו, בקינותיו, בתיאור הבית שלעתיד לבוא. בין נביאי המקרא הוא היחידי המתאר (בפרקים א' וי') בפרוטרוט את מראה כסא האלהים ורכב כרוביו. תיאור מופלא ונפלא זה, „מעשה-מרכבה“, השפיע השפעה עצומה על הרגש והדמיון הדתי בישראל ובעמים. הוא השפיע על החזונים האפוקליפטיים. הוא נעשה אצל בעלי האגדה גרעין של תיאורי העולמות העליונים, של המדרש במעשה מרכבה. עליו רקמו את רקמת הסודות בעלי המסתורין. התיאולוגיה הנוצרית מצאה בו רמזים נוצרים. הוא השפיע גם על האמנות הנוצרית.

Theologie, ע' 201, 208, 210; ברתולמ, ביאורו ליחזקאל, מהדורה א', ע' XVII, 3, 190. נגד דעה זו עיין ד"ר Ezechiel, ע' 126 ואילך; קספר, Propheten, ע' 93 ואילך.

תיאור המרכבה של יחזקאל שרשו בלי ספק רק בסגולתו האמנותית-הפלטית האישית של הנביא, ואין הוא נובע מתוך איזו כוונה לכפף איזה צורך מיוחד של הדור והזמן. אין הוא בא „להוכיח“ את גדלו ורוממותו של האלהים לדור, שכאילו הטיל ספק בהם⁷². אמנם, הוא מתאר שגב ורוממות. אבל המקרא כולו הוא לבוש לאידיאה זו. המספרים, המשוררים, החזנים יצרו בכל הדורות סמלים לשגב ורוממות. התיאור הקצר של ישעיהו (בחזון הכסא, פרק ו') מביע אותה האידיאה לא פחות מן התיאור המפורט של יחזקאל. מצויין הוא תיאורו של יחזקאל רק ברובי גוניו, בצירוף סממניו, באפיו המורכב. מתגלה בו נטיתו הכללית של נביא זה לדקדוקי-פרוטוט. אין ספק, שיש בו סימבוליקה, „סוד“. לא במובנם של דורשי מסתורין וחוקרי-סוד תיאוסופיים. אבל בכח אינטואיטיבי-אמנותי עצום יצר החזן סמל סמל לאידיאה, שרחפה לפני עיני רוחו — האידיאה של אל שליט בכל יש. ישעיהו ראה את האלהים יושב על כסא המשפט, וממעל לו שרפים המקדשים את שמו. וכן ראהו מיכיהו יושב על כסאו בין צבא השמים (מל"א כ"ב, יט). עיין גם איוב א', ו; ב', א. אולם יחזקאל רואה את האלהים בא ברכבו, ועל הרכב הוא רואה דמות כסא, וכבוד ה' עליו. הוא רואה אותו בא ממרחק בסערה וענן. בבחינה זו דומה ההתגלות להתגלות-אלהים לאליהו (מל"א י"ט, יא-יב) ולאיוב (ל"ח, א; מ', ו), שגם להם מופיע לא אל יושב בהיכלו אלא אל בא ברוח ובסערה. יחזקאל הוא בגולה, על „אדמה טמאה“, מחוץ לארץ הנבואה. מפני זה הוא רואה את האל בא אליו ממרחקים לקדש אותו לנביא. מכאן המוטיב של התגלות האלהים ברכב.

⁷² עיין דיר, Ezechiels Vision, ע' 6 ואילך. התורבן דכא את רוח העם, ערער את בטחונו ביהוה, מאחר שלפי התפיסה השמית-הכללית היה נצחון בבל נצחון אלהי בבל על אלהי ישראל. מפני זה בקש יחזקאל „להציל את כבוד יהוה“, להוכיח, ש„עדיין“ הוא חי ופועל ו„עדיין“ הוא גבור. ומכיון שבבבל דמו את האלים רוכבים ברכב בעלי-חי וגם יצנו זאת בתהלוכות דתיות, בקש יחזקאל לתראות, שגם ליהוה מרכבה אדירה ואופנים עצומים וכו' (ע' 70-71). מרכבת יחזקאל נוסעת בלי סבוב לכל רוח. זהו שיא של מהירות. וזהו ערובה, שיהוה יכול להחיש להם עזרה גם לבבל (ע' 54). דיר סבור איפוא, שאם נתערערה בעם האמונה ביהוה יוצר העולם, רוכב שמים, עושה נפלאות גדולות, מוחץ רהב ועוד ועוד ואם העלו על דעתם, שאלהי בבל נצחו, אפשר היה „להציל“ משהו עלידי שפוץ המרכבה והנדלת האופנים! תמוה, שתוקר נבון כדיר מסוגל לחקוע את עצמו בדברי הבאי כאלה. — עיין גם הרסן, ביאורו ליחזקאל, ע' 302-304. — לעצם השאלה על התערערות האמונה של העם עיין עוד להלן.

דמוי רכב־האלהים הוא עתיק, אבל עצובו בחזון יחזקאל, ביחוד בפרק א' (שלא נזכר בו השם כרובים), הוא חדש. רכב־אלהים העתיק הוא הכרוב (ש"ב כ"ב, יא; תה' י"ח, יא). אלהים הוא "ישב הכרובים" (ש"א ד', ד; ש"ב ו', ב; תה' פ', ב). הכרובים שעל הארון הם דמות רכב־אלהים. האל רוכב גם על עבים ומהלך על כנפי רוח (תה' ק"ד, ד; י"ח, יא; ש"א כ"ב, יא; יש' י"ט, א). יש בשמים גם רכב אש וסוסי אש (מל"ב ב', יא; ו', יז). האל נוסע גם במרכבה רתומה לסוסים (חב' ג', ח, טו). הוא בא באש, ומרכבותיו כסופה (יש' ס"ו, טו). נראה, שגם נחש הנחושת (דמות שרף) ועגלי ירבעם (דמות כרובים) נתפסו כציורי רכב אלהים. עיין גם תה' ס"ח, יח. מורכב ומיוחד במינו הוא לעומת זה ציורו של יחזקאל.

המרכבה, שראה יחזקאל, המתוארת בפרוטרוט בפרק א', עשויה "רקיע" וקרקעית או רצפה, הנקראת "ארץ" (א', טו; רש"י: רצפת הרקיע). המרכבה היא מרובעת. מארבע רוחותיה עומדות על ה"ארץ" ארבע "חיות", ועל ראשן נטויה ה"רקיע". הכנוי "חיות" הוא חדושו של יחזקאל. חדש הוא גם ציור דמות ה"חיות". אף־על־פי שיחזקאל קורא להן "חיות", הרי באמת גופן הוא לא גוף של בעל־חי (כנחש־השרף או כעגל או כסוסי האש) אלא גוף אדם, עיין א', ה: "דמות אדם להנה", כלומר: קומתם זקופה. האל אינו "רוכב" עליהן כמו על הכרוב, ואין הן רתומות למרכבה, כסוסי האש, אלא הן נושאות על ראשיהן את הרקיע, ועל הרקיע — כסא מושב אלהים, כמראה אבן ספיר. החיות הן בריות מעורבות. גופן גוף אדם. ארבע פנים להן: פני אדם, פני אריה, פני שור, פני נשר. כף רגליהן כף רגל עגל. ארבע כנפים להן: שתיים פרושות לטיסה, שתיים מכסות את גויותיהן. ידי אדם להן תחת כנפיהן. גוף החיות הוא אש, והוא נוצץ כעין הנחושת. ארבעת צדי המרכבה מכוונים כנגד ארבע רוחות העולם. בכל צד קבוע אופן. המרכבה אינה מסתובבת, היא טסה לכל רוח. היא כולה "חיה" אחת, ורוח אחד בקרבה. החיות והאופנים מלאים עינים.

המרכבה הזאת היא סמל קוסמי. יש בה רקיע, ויש בה ארץ. היא מכוונת כוון של קבע כלפי רוחות העולם. בהתאם לזה שולט בה שיעור הארבעה: ארבע רוחות, ארבע חיות, ארבע פנים, ארבע כנפים, ארבע ידיים, ארבעה אופנים. חמרה אש — העז שביסודות. פני החיות הן סמלי עליונות: אדם — מלך החי, אריה — מלך החיות, שור — אביר הבהמות, נשר — מלך העופות⁷³. מלבד זה מסמל האדם את הבינה, האריה את עוז־הלב, השור

⁷³ עיין פירוש טעשה המרכבה לרד"ק, פתחתה.

את הכח, הנשר את המהירות. המרכבה מפיקה נוגה, והיא מלאה עינים — סמל ראית הכל וידיעת הכל. הוא טסה בלי סבוב לכל עבר, זאת אומרת: היא כאילו מצויה בכל מקום. ומעל לכל אלה, מעל לרקיע, כסא אור ודמות אור, סמל המלכות והמשפט, סמל השלטון על כל כחות העולם וסמל ההשגחה. הרכב כולו הוא סמל ההשגחה. לא אל נח במרהקי הויה, אלא אל פועל ברצונו ומצוה, אל נע על רכבו לעשות משפט ולשלוח שליחים אל בני האדם. היסודות, שמהם מורכב הציור, הם עתיקים ומצויים בסימבוליקה הישראלית והמזרחית-העתיקה בכלל. דמוי רכב האלהים הוא עתיק בישראל, כמו שהזכרנו. כרובים מצינו בארון ובמעשה המקדש. אריות, בקר וכרובים אנו מוצאים במעשה הים והמכונות (מל"א ד', כה—לו), אריות — במעשה כסא שלמה (שם י', יט—כ). במראה הנחושת של החיות (השוה גם מ', ג) גנוז אולי רמז רחוק לנחש הנחושת, שהוא דמות שרף. למראה אבן הספיר של הכסא עיין שם כ"ד, י. דמוי רכב האש ודמוי הופעת האל בסערה וענן גם הם עתיקים. הכרוב, הארי, השור, הנשר כרכב אלהים או כמשמר אלהים הם מוטיבים מצויים באמנות ובמיתוס של כל העולם העתיק. זאת אומרת, שאין אנו צריכים להניח, שיחזקאל יצר את דמות המרכבה בהשפעת האמנות והמיתוס הבלליים או אף מתוך „התחרות“ במיתולוגיה הבבלית⁷⁴. ועם זה אפשר, שבשרטוט הדמויות הענקיות והציורים המופלאים השפיע עליו מראה יצירות-אמנות בבליות. אולם אם היתה השפעה כזאת, הרי היא אפיינית ביותר. השפיעה האמנות, אבל לא השפיעה המיתולוגיה. כי במרכבה יש סימבוליקה קוסמולוגית, אבל אין בה שום סימבוליקה היסטורית, וממילא גם לא מיתולוגית. באמנות האלילית רווחת הנטיה לצרף לאל את סמל החיה, שהוא נחל עליה נצחון לפי הדמוי המיתולוגי. לפי האגדה המקראית נצח יהוה בימי קדם את רהב, תנין, לויתן, נחש בריח, נחש עקלתון. אבל במרכבה אין שום סמל רומז על כך. אין בחיות דמות נחש, אף-על-פי שדמוי רכב-אלהים היה קשור בדמוי הנחש (הנחשתן) ואף-על-פי שבחזון ישעיהו מופיעות דמויות של שרפים: אם השפיעה האמנות הבבלית על יחזקאל,

⁷⁴ דבר זה משהדל להוכיח דיר בספרו הנ"ל (עיין למעלה, הערה 72). אבל אין הוא טרניש, שכל ראיותיו סותרות את הנחתו. החומר, שהוא מביא, טראה, שמוטיבים אלה (והופעה בסערה, הרכב, הכרובים, סמל השור, האריה וכו') היו מצויים באמנות ובאגדה בעמים ובישראל דורות רבים לפני יחזקאל. ומכל זה הוא מביא ראיה, ש...יחזקאל קבל השפעה מסביבתו הבבלית, ומשער, שיחזקאל ידע ספרות בבליה ושקד ביתור על היצירה ה"תחת הבבלית" (ע' 6).

הרי השפיעה איפוא רק בכח מראה העין. השפעה זו היא סמלית ביותר: היא השפעה חיצונית, פסיכיתית, כהשפעת האלילות הנכריה כולה על ישראל בימי קדם.⁷⁵

תורת המלאכים. דמונולוגיה

לנבואת יחזקאל היה ערך רב גם בעצוב תורת המלאכים המאוחרת. החיות והאופנים נעשו דמויות-קבע בתורת-המלאכים. מופיעה אצלו בפעם הראשונה האידאה של מלכות הרקיע: בטר-י מופיע „איש“ הממלא תפקיד של שר המלכות. על ששת המלאכים ממונה איש, לבוש בדים, וקסת הסופר במתניו (ט, ב). האיש לבוש איפוא מדי פקיד, הוא רושם וממלא פקודות. זהו סופר השמים. יחזקאל גם מגבש אידאה יסודית של הדמונולוגיה הישראלית המיוחדת באפיה: האידאה של השמירה מפני המזיקים. כבר ביארנו, שהשמירה האלילית נובעת מאמונת רבוי הרשויות האלהיות העצמאיות: היא סמל מגי, סמל של כח אלהי או דמוני המטיל אימה על כח אלהי או דמוני אחר. ואילו השמירה הישראלית נובעת מאמונת היחוד: היא סמל חסותו של האל המדיח את הרע הבא במצותו של האל עצמו. האידאה הזאת מובעה באגדה על ליל פסח מצרים: דם זבח הפסח נתן על המשקוף ועל המזוזות לאות השומר מפני „המשחית“⁷⁶. אולם באגדה זו האל עצמו או האל בלויית המשחית הוא הנוגף, והוא הרואה את הדם ומונע את הנגף (שמ' י"ב, יב—יג, כב—כג). אחר הוא התיאור ביהו' ט, ג—ו. כאן האל מצוה את הסופר להתוות „תו“ על מצחות הצדיקים בירושלים, ולמלאכי החבלה הוא מצוה, שלא יגעו באנשים, אשר עליהם ה„תו“. במקום כתם-הדם הפשוט בא איפוא „תו“ אלהי, וה„תו“ הוא מין אות-רזים הנכר למזיקים עצמם.

נבואת יחזקאל והנבואה האפוקליפטית

נבואתו של יחזקאל בנתה אב בבחינה מסוימת לנבואה האפוקליפטית. יחזקאל הוא הראשון המתאר מסע של הנפש הנפרדת מן הגוף. הוא נשא ברוח, עובר ממקום למקום, רואה נעלמות ומתאר את מראה עיניו אחר-כך. הוא לא רק רואה במראה את האל ומלאכיו, כנביאים אחרים, אלא

⁷⁵ השוה למעלה, ע' 533 והערך 66.

⁷⁶ עיין למעלה, כרך א', ע' 573—574. וכן שם, ע' 350 ואילך, 554; כרך

ב', ע' 430.

רוחו מהלכת ביניהם, הם מראים לו נעלמות, מבארים לו את המראות. בזה צר דוגמא לאפוקליפטיקה התיורית.⁷⁷

אולם הדעה הרווחת, שיחזקאל הוא מיסד או אבי האפוקליפטיקה⁷⁸, היא לא נכונה. יצירתו של יחזקאל היא מיצירת הנבואה הקלסית ולא האפוקליפטית. הנבואה האפוקליפטית קבלה ממנו כמה וכמה סממנים, חקתה אותו בכמה דברים. החזונים האפוקליפטיים נוטים לתאר את המראות תיאור מפורט, כיחזקאל. הם מתארים כמוהו את אופן ההתגלות, את החויה הנבואית, את המצב הגופני והנפשי של החוזה. הם גם קבלו מיחזקאל כמה ציורים משיחיים, ביחוד — את חזון מלחמת גוג. ובכל זאת נבואת יחזקאל היא במהותה קלסית ולא אפוקליפטית, ובינה ובין האפוקליפטיקה מפסיקות כמה מאות שנים.

בנבואת יחזקאל אין, קודם כל, מן המטבע הנטייה מחקרי, שהוא סימנה האפני של האפוקליפטיקה⁷⁹. יחזקאל אינו מגלה לפני אדם מסתרי השמים. המרכבה, שהוא מתאר, מקומה בשמים. אבל הוא מתאר אותה לא במקומה השמימי אלא בהופעתה עלי אדמות. התיאור הוא רק מסגרת להתגלות האלהית. אין בנבואת יחזקאל תיאורים קוסמולוגיים, כמו באפוקליפטיקה. אין הוא מתאר את העולמות העליונים, את ה"היכלות", את חדרי הקוסמוס ומסתריהם. נקודת-הכובד היא, כמו בכל הנבואה הקלסית, ההתגלות ולא "מדע" של מסתרי עולם.

לנבואה האפוקליפטית אפניית דמות המלאך המבאר. החוזה האפוקליפטי אינו שומע דברי חזון מפי אלהים אלא מפי מלאך. לא כן יחזקאל. אמנם, בט' ובמ'—מ"ז מופיע "איש". אבל אין האיש מתווך בינו ובין האלהים, אין הוא ממלא תפקיד של מבאר. בט'—האיש ממלא פקודות אלהים. במ'—מ"ז הוא משתתף בהתגלות כמודד מדות. אבל אין הוא מופיע במקום אלהים אלא ליד אלהים. גם במ'—מ"ח אלהים הוא המגלה דברו ליחזקאל. ולא עוד אלא שאלהים נותן לו אפילו תורת חוקים, כמו שכבר אמרנו. מה שלא מצינו בשום נביא חוץ ממשה.

כמו כן אין אנו מוצאים בנבואת יחזקאל כלל את הסימבוליקה

⁷⁷ עיין למעלה, ע' 17.

⁷⁸ עיין ולתוין, Geschichte, (1914), ע' 187; דוהם, Propheten, 233 ואילך; דיר, Ezechiel, ע' 9, 88, 168; הנ"ל, Wollen u. Wirken, ע' 122 ואילך. דיר משתדל להסביר דעה מקובלת זו הסבר חדש, עיין להלן.

⁷⁹ עיין למעלה, ע' 15 ואילך.

האפינית לנבואה האפוקליפטית. יחזקאל אינו רואה מראות-חידות, מראות של סמלים הטעונים פתרון, אף לא מעין מראותיו של עמוס או של ירמיהו. יחזקאל רואה „מראות-אלהים“, אבל אין מראות אלה משלים וחידות. הוא עצמו ממשל משלים וחד חידות. אבל אין הוא רואה חידות חזוניות („כלוב קיץ“ או „מקל שקד“ וכיוצא בזה). שאלהים או מלאך פותר אותן לו. וביחוד—אין אצלו זכר לסמלי מלכויות: לחיות, לצמחים או לעצמים אחרים המסמלים מלכויות, סימבוליקה, שהיא אפינית ביותר לנבואה האפוקליפטית. לעומת זה מרובה בנבואתו יסוד הפעולה הדרמטית הסמלית, שהיא מיסודות הנבואה השליחית העתיקה, ובנבואה האפוקליפטית אין אנו מוצאים אותה כלל. (עיין למעלה, ע' 504—505).

בנבואת יחזקאל אין גם ממדתה היסודית של האפוקליפטיקה: אין בה ראייה פֶּרֶסְפֶּקְטִיבִית של המאורעות ההיסטוריים. יחזקאל אינו מתנבא על מלכויות מתחלפות או על סדרי מועדים ומאורעות העתידים לבוא זה אחרי זה. כנבואת כל הנביאים הקלסיים, גם נבואת יחזקאל יש לה אופק היסטורי אחד. היא צופה במלכות אחת, אחרונה: בבל.

שונה היא נבואת יחזקאל שנוי מהותי מן האפוקליפטיקה ביסודה האידיאולוגי.

שאלת-היסוד של הנבואה האפוקליפטית היא פליאת הקץ: מפני מה מתמהמהת הגאולה לבוא? את החורבן היא מכלילה בצפיתה הנבואית כדי להצדיקו. אבל הפרובלמה העצמית שלה הוא לא החורבן אלא הגאולה. לפי הרגשתה כבר הגיעה השעה. היא חוקרת ודורשת ושואלת לקץ. היא מחשבת את חשבון הקץ וחותרת לעמוד על סודו. מנצחת בה דמות עם ישראל הסובל, המעונה, הצדיק, שהעולם האילי הרשע שולט בו ומענה אותו. קטרוגה מכון לא נגד ישראל אלא נגד העמים האיליים. חטאו של העולם האילי הוא לא רק זה, שהוא משתעבד בישראל, אלא גם בזה, שהוא עובד אילים. כמעט שאין בה תוכחה לאומה הישראלית. תוכחתה לישראל מכוונת נגד הרשעים מפירי הברית.

אפשר לומר, שבבחינה אידיאולוגית נבואת יחזקאל היא ההפך הגמור מן הנבואה האפוקליפטית. אין בנבואתו שום שאלה ודרישה בחשבון הקץ. אין בה שום פרובלמה של הגאולה. היא כולה מלפני שעת הגאולה המיועדת. התמהמהות החורבן היא לה „שאלה“ ולא התמהמהות הקץ. ישראל הוא עם כבד פשע מראשית ועד אחרית, והחורבן עוד לא בא, מפני שאלהים האריך אפו לישראל. ועתה הנה הוא בא. וגם הגאולה לא תבוא בזכותו של ישראל אלא בחסד אלהים או אף בזעם אלהים (עיין על זה

להלן). יש בה יעוד של גאולה. אבל מוטיב של נחמה בעצם מובנה של המלה אין בה. גם נבואת הגאולה טבועה בה במטבע הזעם. אין בה כלל אידיאה של ישראל הצדיק הראוי לגאולה. יש נבואות פורענות לגויים על שהרעו לישראל. ובכל זאת כל כובד התוכחה מכון נגד ישראל, נגד האומה הישראלית. חטא-אלילות של הגויים אין יחזקאל יודע כלל. — האפוקליפטיקה קבלה מיחזקאל את החזון על מלחמת גוג. אבל באמת יש הבדל מהותי בין חזונו של יחזקאל ובין החזון האפוקליפטי (עיין סוף פרק זה). ההנחה, שנבואת יחזקאל היא ראשית הספרות האפוקליפטית, היא מן ההנחות השטחיות ביותר של המדע המקראי⁸⁰.

השפעת מראות יחזקאל

השפעתו של יחזקאל נבעה בלי ספק מכחו החזוני: ממראות החורבן והישועה. לא תוכחתו קבעה את ערכו. כי זו היתה שאובה מן הספר, והמציאות של הזמן לא באה בה לידי בטוי מכון. אבל מראותיו השפיעו בלי

⁸⁰ ול הויון הנית, שהאסכולוגיה כשימה „דונמית“, „תיאולוגית“ של יעודים קבועים לאחרית-הימים היא יצירתו של יחזקאל, שהוא גם יצר את חזון מלחמת הנויים בירושלים באחרית-הימים (מלחמת גוג), ולפיכך חשב את יחזקאל למסדה של הנבואה האפוקליפטית. מלבד זה הוא חושב את יחזקאל לסופר נבואי. הוא „בולט“ מנלה, הוא חוקר בנבואות נביאים ראשונים. וגם בזה הוא קובע מופם לאפוקליפטיקה. בעקבות ולהויון הלכה האסכולה. ד״ר, Ezechiel, דוחה את השקפת האסכולה על התפתחות האסכולוגיה המקראית. אבל גם הוא מניח, שנבואת יחזקאל היא מפנה בתולדות האסכולוגיה ושהיא ראשית הנבואה האפוקליפטית. אחרי החורבן נבר היאוש, התסוממה האמונה ביהוה, ונולד הצורך בהצדקת יהוה, בתיאודיציה, ובעדוד העם. תיאודיציה ועדוד הם שאיפותיה היסודיות של הנבואה האפוקליפטית, וראשיתן—ביחזקאל (ע' 142 ואילך, ע' 164 ואילך; השוה למעלה, הערה 72). אבל באמת שני הסומבים האלה הם עתיקים הרבה מיחזקאל. האסונות הלאומיים עוררו תמיד תהייה ומבוכה, והיה צורך לבאר ולהצדיק ולעודד. הלא נדעון כבר שואל: „ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו...?“. (שופ' ו', יג). כל ההיסטוריוסופיה המקראית היא הצדקת אלהים. ירידת המרינה הישראלית ושעבודתה היו פרובלמה קשה ומעיקה עוד לפני החורבן. עמוס, ישעיהו, מיכה, חבקוק, ירמיהו מצדיקים ומעודדים. ולא עוד אלא שדוקא אצל יחזקאל אין באמת לא מנמה של תיאודיציה ולא מנמה של עדוד. כי אין אצלו תהייה ותמיה על המתרחש, ואין הוא מרגיש שום צורך „להצדיק“. וכבר אמרנו, שאת הגאולה אין הוא מבשר כנחמה ועדוד. גם השאלה הגדולה של האפוקליפטיקה „מפני מה הנויים מצליחים?“ מקורה,

ספק השפעה מרעיש. בנבואות החורבן של ירמיהו ויחזקאל נשתקפה בבואתו של העתיד: החורבן התרגש לבוא באמת. החורבן היה בעיני המאמינים אות לאמתות שליחותם של נביאים אלה. אבל בה בשעה שירמיהו רק נבא לחורבן, ראה יחזקאל את מעשה החורבן עצמו במראות אלהים. מראות החורבן שלו הם ממין מיוחד: הוא רואה את האל ומלאכיו מבצעים את מעשה החורבן, הוא שומע את פקודת האל למלאכים להרוג את יושבי העיר ולטמא את המקדש, הוא שומע, שהפקודה קוימה, הוא רואה את המלאך יוצא לזרוק אש-אלהים על העיר, הוא רואה את הנגף, שהחל בשרידים, הוא רואה את האל עוזב את מקדשו המחולל (ח'—י"א). חזון זה הוא מספר לבני הגולה בשנה הששית; ירושלים היא כבר עיר הרוגה ושרופה. השומעים לא האמינו. אבל החזון היה חזון-נועה, היתה בו אימה משגעת. זה היה יותר מהסבר ואידיאה. זה היה שגב של אמונה. חורבן העיר והמקדש בידי נבוכדנצר נחשב להגשמת המראה. עתה האמינו, וידעו, כי נביא היה בתוכם. אבל זו היתה לא רק אמונה בחזון הפורענות: זו היתה אמונה באצבע אלהים, וכבושה היתה בה גם האמונה בגאולה. לא מלך בבל החריב את העיר ושרף את הבית. האל ומלאכיו הם שהחריבו ושרפו לעיני הנביא במראה, ונבוכדנצר, עם הרוג הרג, "היכל שרון" שרף. חורבן ירושלים הוא דרמה אלהית, תכנית אלהית. החורבן הוא עונש על חטא, ומפני זה הוא גם ערובה לישועה. עתה היה ערך מיוחד גם למראות הגאולה של נביא החורבן.

תפיסת האלהים. יראת הקודש. אלהי הצדק

על מרכבת החיות רואה יחזקאל את דמות אלהים יושב על כסא (א'), כו—כח). יחזקאל מתאר את הופעת האלהים יותר מאשר הנביאים שלפניו. אבל טעות היא למצוא בתיאורו "הגשמה"⁸¹. דמוי-האלהים של יחזקאל הוא ישראלי, מקראי במהותו. כשאר סופרי המקרא, הוא מדמה דמות לאלהים.

לדברי דיר, בנבואת יחזקאל (ע' 165 ואילך). אבל באמת אין זכר לשאלה זו אצל יחזקאל. בע' 15—126 משתדל דיר להראות, שבנבואת יחזקאל מצינו את כל סדוניה הצורניות והחטריות (התכניות) של האפוקליפטיקה. הוא מונה לא רק תיאור מפורט של מראות, תיאורי חיות אכסמטיות, חקירה בספרות הנבואית אלא גם הופעת מלאך-מבאר ונמיה לסימבוליקה. בהבדלים המהותיים אינו מרגיש. וכן הוא מוכיר את החזון על מלחמת נוג (90 ואילך). בהבדל המהותי אינו מרגיש.

⁸¹ עיין ווייס, דור דור ודורשיו (תרע"א), ח"א, ע' 204; שרנוביץ, חולדות ההלכה, כרך א', חלק ב', ע' 254 ואילך. לעומת זה מטעים דיר את השאיפה

אבל מכריע הדבר, שאין בתיאורו שום קו מיתולוגי. המדה האפינית לתפיסת-האלהים הישראלית, ההשגבה, באה בחזונו לידי בטוי מובהק ביותר. הוא צופה במראה-דמות, ביפעת אור, בוהר כבוד אלהים. והדמות ממלאה אותו יראה, הוא נופל על פניו. בכל ספרו פועמת הרגשת יראת הקודש. גם תפיסת-האלהים שלו מושרשת בלי ספק בס"כ. גם בחזון הוא כהן. אלהיו הוא אלהי הקדושה, המשפט, החוק. אין הוא מוכיר את מדות החסד, הרחמים, האהבה. האל מתגלה לאדם במתן חוק ומשפט. וחובתו המוחלטת של האדם היא לשמור את החוק האלהי ולקדש את שמו. זוהי גם תכלית בחירת ישראל: קיום תורת האלהים וקדוש שמו. יחזקאל קבל השפעה מהושע ומירמיהו, אבל אין הוא איש-הרגש כמוהם. את היחס לאלהים אין הוא מבטא בבטוי „דעת אלהים“, שיש בו גם מיסוד האהבה, אלא בבטוי החזון: „וידעו, כי אני ה'“. הכרת האלהים של האדם היא הכרת הרוממות והיראה מפני האל ורצונו. כל מערכת החוקים הפולחניים של ס"כ באה לסמל את יראת הקודש בפני האלהים. ואידיאה זו היא גם האידיאה השלטת של יחזקאל. מכאן גם ההחשבה המיוחדת של המקדש ושל חוקי הקדושה והכהנית והפולחנית בכלל.

סלוף קשה ביותר כלול בדעה, שאלהי יחזקאל הוא „למעלה מן המוסר“, למעלה מן הטוב והרע, שיחזקאל „מותר על המוסר“ לשם „החרות האלהית“ ושתורתו דומה לתורת קליין והקרובים לו⁸². ההפך הגמור היא האמת. בכל ספרו יחזקאל מטעים את צדקת האלהים. תוכחתו, סקירותיו ההיסטוריות, הגיונותיו המוסריים באו להסביר את נימוקי ההשגחה האלהית, לגלות את חטא ולבאר את הרע כעונש על חטא. אלהים אינו עושה „חנם“ (ו'; י"ד, כג), מתוך עריצות ושרירות לב. הצדק הוא „דרך“ האלהים. לאדם ולגוי הוא מודד מדה כנגד מדה. יחזקאל אינו מבחין בין חטא מוסרי לחטא פולחני. אבל הרי השקפה זו אינה מיוחדת לו. החטא הפולחני הוא פגיעה במדת הקדושה, וגם הוא חטא. אולם אין האל מעניש בלא חטא. ולא עוד אלא שכדי להוכיח את צדקת אלהים יחזקאל מטעים וחוזר ומטעים את חירותו של האדם, וביחוד — את חירות השובה. החוטא בוחר

העצומה של יחזקאל לחפיסה פרנסצנדנטית של האלהים, עיין: Ezechiel, ע' 35; Wollen u. Wirken, ע' 132 ואילך.

⁸² עיין: שמתוני, יחזקאל הנביא, העתיר, כרך ד' (תרע"ב), ע' 232 ואילך; קיסל, Geschichte, ח"ג, ע' 168 ואילך. ועיין לעומת זה הרס"ג, ביאורו ליחזקאל, ע' 110 ואילך (לפרק י"ח).

בחטא, ודין הוא שיענש. ואף אין לפני האלהים צדיקים מוחלטים ורשעים מוחלטים. האל דן את האדם לפי מעשיו בהווה. הוא רוצה בתשובה הרשע, למען יחיה. כל שכן שאין האל „בוחר“ לו רשעים וצדיקים „מבראשית“ כתורת קלוי'ן וחבריו. רעיון אלי-מרושע כזה זר לגמרי לאמונה הישראלית כולה. אם האל מכרית „צדיק ורשע“ (כ"א, ט), הרי זה בא מתוקף מדת הגמול החברותי. גם השקפה זו אינה מיוחדת ליחזקאל. ואם האל מכשיל לפעמים את האדם בחטא (כ, כה—כו), הרי אין גם זה אלא עונש על חטא. וכבר ראינו, שגם דעה זו אינה מיוחדת ליחזקאל.

הגיונות מוסריים. גמול אישי וקבוצי. אבות ובנים.

האידיאה הזאת של צדקת האלהים המתבטאת במידת מדה כנגד מדה היא גם האידיאה היסודית של הגיונותיו המוסריים של יחזקאל בג', יז—כא; י"ד, יב—כ; י"ח; ל"ג, א—כ. מי"ח ולי"ג נמצאנו למדים, שהגיונות אלה תכליתם לדחות את הטענות נגד „דרך ה'" ולהטעים, שה' שופט „איש כדרכיו“. צדקת ה' היא לו דוגמה קבועה ומוחלטת. יחזקאל הוא אופטימיסט מוסרי, כבעלי סי' משלי. שאלת „צדיק ורע לו, רשע וטוב לו“ אינה מציקה לו; הוא אינו מודה במציאותה. אין הוא קובל כירמיהו: „מדוע דרך רשעים צלחה?“ (יר' י"ב, א). הוא מאמין, שדרך רשעים אינה צלחה. הוא דוגמטי, והדוגמה היא לו מציאות. אין הוא מנסה לפתור את השאלה. הוא מרצה את הדוגמה, כאילו אין השאלה קיימת כלל.

הגיונותיו המוסריים של יחזקאל נחשבים במדע המקראי למפנה בתורת-הגמול המקראית. יחזקאל כאילו העמיד את הגמול על עקרון אישי ודחה את תורת-הגמול הקבוצית הישנה. תורת הגמול האישי כאילו נעשתה שלטת ביהדות ובנצרות. המוסר של ספרות החכמה עומד על בסיסה של תורה זו, ועל מצעה כאילו נולדה הפרובלמה של סי' איוב. אולם השקפה זו היא כולה תוהו, ותלויה היא על בלימה. תורת הגמול האישי עתיקה היא מיחזקאל. ספרות החכמה עתיקה היא מיחזקאל. ביהדות ובנצרות הקדומה לא נעשתה תורת הגמול הזאת תורה שלטת, ומעולם לא נדחתה מפניה תורת הגמול הקבוצית. שתי התורות משלימות זו את זו במקרא, ביהדות ובנצרות⁸³. ולא עוד אלא שגם בסי' יחזקאל עצמו אנו מוצאים את שתי התורות זו ליד זו. במסות המוסריות של יחזקאל ובכמה קטעים אחרים מדובר על הגמול האישי. אבל ברוב המכריע של נבואותיו יחזקאל עומד על בסיס

⁸³ עיין למעלה, כרך ב', ע' 631 ואילך.

תורת-הגמול הקבוצית. הוא נבא על גורל עמים ולא על גורל יחידים. עם ישראל, בחירתו הלאומית, חטאו, עמשו, זכות אבותיו, גאולתו הם ביחוד נושאי נבואותיו. המסות המוסריות הן כמעט תחום בפני עצמן, ולפי משקל ראשון אף נראה, שביניהן ובין הנבואות אין קשר אורגני. את הקשר עלינו בכל אופן לחפש.

המסות המוסריות של יחזקאל הן די נבוכות, ולא קל לעמוד על כוונתן המדויקת. השאלה המוקדמת היא: השולל יחזקאל במסות אלה את הגמול הקבוצי בכלל והמעמיד הוא את הגמול על יסוד אישי בלבד? זאת אומרת: השולל הוא מציאות פורענות הבאה על החברה כולה ופוגעת גם בחפים מפשע — אותו סוג הפורענות, שהוא עצמו נבא לה בכל ספרו (עיין ביחוד כ"א, ח—ט)? דבר זה אפשר היה ללמוד, לכאורה, מי"ד, יב—כ, שבו הוא מדבר על הצלת הצדיקים מן הרעה הבאה על „ארץ כי תחטא". אבל נראה, שבאמת אין הדבר כך. בט', ד—ו האל מצוה את מלאכי החבלה לפסוח על הצדיקים. ועם זה הוא מצוה אותם להרוג גם את הסף, שלא חטא. הרי גמול אישי וקבוצי בדבור אחד. וגם בי"ד, יב—כ אין הסף ניצל, ואין הבטחה כוללת, שהצדיקים ינצלו. אבל יש שהאל מציל את הצדיקים לתכלית מסוימת. נראה, שהאידיאה העיקרית לא הובעה עדיין בפסוק יד אלא רק בפסוקים טו, יח, כ: אם ינצלו צדיקים, הם לבדם ינצלו, אבל את בניהם ובנותיהם (הגדולים) לא יצילו. כוונת המסה הזאת היא איפוא להטעים, שאין שתוף גמול בין דור לדור. דבר זה מתאשר מתוך פרק י"ח. כאן הנביא דן על המשל „אבות יאכלו בסר, ושני הבנים תקניהו". בכל הפרק הוא משנן, שאין שתוף גמול בין אבות ובנים. יחזקאל אינו שולל איפוא גמול חברתי בכלל, אלא מטעים, שאין שתוף גמול בין הדורות.

התשובה. שאלת הזמן. השפעת סי הכהנים

על כוונתה של ההטעמה הזאת אפשר לעמוד מתוך האידיאה הכללית של פרקי ההגיון המוסרי של יחזקאל: התשובה. אין גור-דין מוחלט עמוס על האדם, ויש הצלה מן החטא — התשובה. אין אדם נמק בעונו, אם שב בתשובה. ואין דור נמק בעון הדור שלפניו, אם לא נלכד בחטאו. וזאת היא תעודת הנביא: להזהיר ולהשיב מן החטא. יש לשער, שהמסות המוסריות של יחזקאל נתרקמו מתוך הדיון ב„משל" העממי על האבות והבנים. השאלה היתה אקטואלית בימים ההם, עיין יר' ל"א, כח—כט; איכה ה', ז. הדור ההוא לא הודה בצדקת הפורענות והחורבן, שהתרגשו ובאו עליו. מופלא הדבר, שירמיהו אינו שולל את הטענה, שהדור ההוא סובל בעון אבותיו, וגם

את צדקת התלונה אינו שולל. הוא רק מבטיח לעתיד מדת־דין אישית צודקת. לא כן יחזקאל. הוא טוען, שאין בנים סובלים בעוון אבותיהם. באמת, השקפה זו אינה שלו. גם היא מושרשת, כנראה, בס"כ. הדעה, שהאל, פוקד עון אבות על בנים" היא עתיקה, והובעה בתורה בסי"א שלש פעמים (שם' כ; ה; ל"ד, ז; במ' י"ד, ח) ובס"ד פעם אחת (דב' ט, ט). וכן חוזר עליה ירמיהו (ל"ב, יח). אבל אין אנו מוצאים אותה בס"כ. לעומת זה מצוי בס"כ (ורק בס"כ) האיום בעונש כרת, שהוא עונש מן השמים ליחיד, ומפלה אותו לרעה מ"עמיר". גם נוסח האזהרות בס"כ הוא אישי ביותר: „איש איש“, „נפש כי תחטא“ וכיו"ב. ס"כ אינו שולל עם זה את הגמול הקבוצי בדור אחד. אבל אין הוא מזכיר פקידת עון אבות על בנים ובני בנים. תורת־גמול זו נתבטאה גם בס' יחזקאל. פרקי ההגיונות המוסריים מושרשים גם בלשונם וגם בעניניהם בס"כ. אין אלהים גומל לבנים בעוון אבותיהם — מסקנה מפורשת זו מסיק יחזקאל מתורת הגמול ואולי גם מן הספורים של ס"כ. בני אהרון מתו בחטאם (ויק' י"א, א—ב). בני קרח לא מתו (במ' כ"ו, יא). בני דור המדבר לא נתחייבו בעון אבותיהם (במ' י"ד, לא). אמנם, אם הדור חוטא גם הוא, אז הוא נושא עונו ועוון אבותיו (ויק' כ"ו, לט—מ). במדה זו מדד יחזקאל את בני דורו: מפני שגם הם לא טוהרו מן החטא, יפקד עליהם עוון כל הדורות. ובלשון זו התחיל להתנבא: „המה ואבותם פשעו ביי" (ב, ג). ועם זה הוא פותח להם פתח תשובה. גורת החורבן כבר נגזרה. זהו גמול קבוצי. אבל אלה, שינצלו ממשפט זה, יחיו, אם ישובו בתשובה. וגמולם יהיה אף הוא קבוצי: הם יהיו „בית ישראל" שלעתידי לבוא, יורשי ברית האבות.

נבואות הישועה. הגולה

יחזקאל נעשה נביא־ישועה רק אחרי חורבן ירושלים. את תקות הגאולה הוא תולה אך ורק בגולה. בני הגולה אינם טובים מיושבי ירושלים. אבל הגאולה לא תבוא לפני שהאומה כולה תשתה את כוס־החמה, לפני ששרידיה יהפכו כולם ל„גולה". ירושלים העומדת על תלה לא תושע, ומפני זה יש לראות את הגולה כמסד בית ישראל שלעתידי לבוא. יחזקאל כולל בזעם תוכחתו את בני הגולה עם יושבי ירושלים, ולא־אלה הוא מודיע את תועבותיהם ותועבות אבותיהם. ביי"ד, ג הוא מאשים את זקני ישראל, שבאו וישבו לפניו, שהם „העלו גלוליהם על לבם". בכ', ל—לא הוא מפנה אל זקני ישראל, שבאו וישבו לפניו, תוכחה כוללת „אל בית ישראל", ובה הוא כאילו מאשים גם אותם, שהם נטמאים לכל גלוליהם

ומעבירים את בניהם באש. הדעה, שזקני ישראל אלה היו „עובדי אלילים“ ושאף באו אל בית הנביא ואליהם בידיהם, היא רחוקה מן השכל ביותר. הגולה הזאת גדלה על אדמת נכר, בתוך תרבות אלילית גדולה ועשירה, בנים נאמנים לה; ומהם יצאו בימי כורש שבי ציון. וגם יחזקאל מאשים אותם בדברים די מעורפלים: הם העלו גלוליהם „על לבם“ (י"ד, ג), עבודת האלילים עולה „על רוחם“ (כ', לב). אין הוא דורש מהם, שיסירו את האלילים מקרבם. אין הוא מוכיח אותם על שהם באים אל מקדשי אלהי בבל, שהם חוגגים חגי יושבי הארץ, שהם משתתפים בתהלוכות לכבוד האלים וכו'. האשמותיו הן לא יותר ריאליות מאשר סקירותיו ה„היסטוריות“. ועם זה יש לראות את נבואותיו על הגולה בכי, כ"ד, ל"ג, ל"ז כמונומנטים היסטוריים. לא מצד מה שאמור בהן במישרים, אלא מצד מה שיש ללמוד מהן בעקיפין.

ה גולה החזונית והגולה הריאלית. גאולה של זעם

כנבואותיו של ירמיהו, כך גם נבואותיו של יחזקאל על הגולה הן משני סוגים: נבואות על הגולה החזונית ונבואות אל הגולה הריאלית. הנבואות החזוניות של ירמיהו שאובות מדב' כ"ח, של יחזקאל — מויק' כ"ו. יחזקאל מתנבא על הגולה החזונית בד'—ז'. בגולה זו הוא כולל ביחוד את הפליטים, שימלטו מירושלים אחרי חורבנה. אבל יש שהוא כולל את כל הגולה בחזון אחד. הגלות היא מצור ומצוק, לחם צר ומים לחץ. הגולה נרמזה לכל רוח, חרב רודפת אותה. היא עדת פליטים נבהלים, הומים כיונים, איש בעונו. ארבעים שנה ישאו עונם בזועה ושממון. אבל כל זה היה רק כתוב בספר. הגולה הריאלית היתה אחרת לגמרי. לא היו זועה ושממון. הגולה היתה „ארץ זבת חלב ודבש“! זה היה מדהים ומפתיע. ואל הגולה הריאלית הזאת מדבר יחזקאל בפרקים כ' ואילך. עליה הוא מאיים. אבל אימיו אלה הם חדשים לגמרי, לא שאובים מויק' כ"ו.

על-פי החזון עתידה היתה התשובה לבוא מתוך הזועה שבגלות: הזועה תכניע את „לבבם הערל“ של הגולים, ואז יתודו על עונם, ובשכר זה ירצם אלהים ויזכור להם ברית אבות (ויק' כ"ו, לו—מה). הגאולה תהיה גאולה מן הזועה הגלותית (עיין דב' ל', א—ה). וכן נבא יחזקאל: הפליטים ישובו אחרי שישבר „לבם הזונה“ (ו', ט). אבל יחזקאל העומד פנים אל פנים מול הגולה הריאלית אינו יכול לקוות לתשובה, שתבוא מן הזועה, ואינו יכול להבטיח גאולה מן הזועה. הוא נבוכ. ומתוך המבוכה הזאת נוצרת הנבואה בכ', לב—מד. נבואה זו היא תעודה היסטורית יחידה ומיוחדת במינה. זוהי נבואה יחידה בכל המקרא, שבה הגאולה היא לא משאת נפש נכספת

אלא הכרח, גאולה של זעם. הגאולה היא לא יעוד והבטחה אלא כמעט איום: היא תבוא „ביד חזקה“ ו„בחמה שפוכה“.

הלך רוחה של הגולה הריאלית באותה שעה משתקף בנבואה זו כנאמנות מפליאה. אנשים אלה היושבים לפני הנביא מרגישים את עצמם כזעומי אלהים. אלהיהם השליכם מעל פניו, וחמתו עוד לא שככה. נביאו מודיע להם את „תועבותיהם“ ונבא חורבן לעיר קדשם. אבל האלילים הסבירו להם פנים, פרצופיהם מגחכים אליהם. והנה הם תוהים ותמהים. ואת העולה על רוחם הם מסיחים לנביא: מדוע לא יהיו „כגוים, כמשפחות הארצות“? מדוע לא יתערבו בגוים ויהיו כמוהם וינחלו בארצם? ועל שאלה זו הוא משיב להם בכי, ל—מד: העולה על רוחם היו לא תהיה! אלהים ימלוך עליהם, „ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה“. וגם מארצות הגוים יוצאו „ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה“. מארצות הגולה יובאו אל „מדבר העמים“. שם ישפט אלהים אתם כאשר נשפט את אבותיהם במדבר מצרים. שם יביא אותם „במסורת הברית“. המורדים והפושעים יפלו במדבר. משם יעלה ה' את ישראל אל אדמתם ויקדש בהם לעיני הגוים. בארץ יעבדוהו כולם בהר קדשו. אז יזכרו את מעשיהם הרעים ויתחרטו עליהם. המוטיב של הגאולה „ביד חזקה“ שאול מן הספורים על גאולת מצרים. אבל שם „היד החזקה“ נטויה על האויב, להגן על הגאולים הנמלטים מפניו. ואילו בנבואת יחזקאל היד נטויה על „הגאולים“ עצמם. ה„גאולה“ היא „חמה שפוכה“. לא הזועה והשממון של הגלות יביאו לידי תשובה וגאולה, אלא — חמת אלהים. זהו איום חדש, יחיד ומיוחד במינו. מקורו — מבוכת השעה ההיא. זה היה בשנה השביעית.

עץ ואבן. העדות המונובנטלית על אמונת-היחוד

של העם

דברי ימי הזמן ההוא מלמדים אותנו, שהתשובה לא באה מתוך זועה ושנסיון הגאולה — שיבת ציון — לא היה נסיון להגאל מזועה ולא בא מתוך „חמה שפוכה“. הגולה לא הוצאה אל „מדבר“, לא הובאה שם בעל כרחה „במסורת הברית“ וכי. התשובה באה מבפנים, והגאולה היתה משאת-נפש ולא „יד חזקה“. ובמה אפשר להסביר תופעה זו? ההסבר יכול להיות רק אחד: העם הזה לא היה דומה כלל לאותה הדמות המצטיירת על שטח דבריו של יחזקאל בתוכחותיו המופלגות; זה היה עם מונות יאיסטי, שלא יכול לקבל את אלילות הסביבה. על שטח דבריו של יחזקאל — כי באמת מעיד גם יחזקאל על אמונת-היחוד של העם, שאותו הוא מוכיח על „אלילות“.

גם בסי יחזקאל, שיש מוצאים בו הרבה מוטיבים „מיתולוגיים“, אין אף מלה אחת של פולמוס נגד אמונה אליילית מיתולוגית. יותר מעשרים שנה התנבא יחזקאל בארץ אלילית. אבל את האלילות הוא יודע לא יותר משאר סופרי המקרא: האלילות היא לו עבודת פסילים פטישיסטית. כי הוא גדל בעם, שלא ידע אמונת אלים. זוהי עדות מונומנטלית. ואמנם, גם את העם אין הוא מוכיח כלל על אמונה באלים, אלא אך ורק על „גלולים“ ו„שקוצים“, „עץ ואבן“. „אלילות“ כזו, נמושית, חשוכה, של אחורי הגדר, ודאי היתה בקצות העם גם אז ואולי אף בימי בית שני. אבל לא היתה אמונת אלים. דעה רווחת היא, שבימים ההם היתה סכנה צפויה לאמונת-היחוד הישראלית, מאחר שלפי השקפת-העולם השלטת בתקופה ההיא היו נצחונות בבל על ישראל נצחונות אלהי בבל על אלהי ישראל. נביאי הזמן היו מוכרחים, לפי דעה זו, להלחם מלחמה קשה בהשקפה מסוכנת זו, שכאילו היתה גם השקפת המוני העם הישראלי⁸⁴. אבל כל „הסכנה“ הזאת קלוטה מן השכל ומן הדמיון, ואין עליה שום עדות במקורות ההיסטוריים. שום נביא אינו נלחם כלל בדעה, שמפלת ירושלים היא נצחון אלהי בבל על אלהי ישראל. וגם יחזקאל, המתנבא בתוך הגולה, אינו רומז אף ברמז קל על דעה כזאת. הגולים האמינו, שה לא יחריב את עירו. יחזקאל נבא, שהוא יחריב. אבל, שמי שהוא אחר זולת ה' יכול להחריב, אין איש מהם מאמין. — על זה עוד נעמוד להלן בפרק על גלות בבל.

ועדות מונומנטלית ביותר על מצב-דברים זה כלולה ביחו' כ', ל—מד. הגולים האלה המעלים על רוחם, שטוב להם להיות „כגוים“ ולעבוד אליילים כמוהם, אינם אומרים: נאמין כגוים, שמראדך ברא את העולם, שעשתה היא מקור הפריה, שהרעם הוא קול הדר וכו'. כל שכן שאין הם אומרים: נאמין כגוים, שאלהיהם נצחו את אלהינו. הם מעלים על רוחם להיות כגוים — „לשרת עץ ואבן“! אין זו אמונה באלים חדשים. אין זו אמונה בכלל. זהו יאוש ושברון רוח. מתוך יאוש הם רוצים לחיות חיים ללא-אלהים, כגוים. ועל זה משיב להם הנביא: „היו לא תהיה“! חזון זה של יחזקאל הוא מן תחוונות הגדולים ביותר במקרא, חזון לדורי דורות. הנביא הוא אחד מבני העם הזה, והוא מביע את החבוי במעמקי נפשם. ברית ישראל עם אלהיו הוא ברית-ברזל, ברית עולם. העם יעלה על רוחו מה שיעלה מתוך

⁸⁴ דעה מקובלת זו בדבר נצחון „אלהי נבוכדנצר“ על יהוה „העסמי“ מטעים

ומנסה לבסס ביחוד ד"ר Ezechiel, ע' 154 ואילך; Wollen u. Wirken, ע' 28 ואילך. השווה למעלה, הערה 72.

יאוש ודכאון. אבל לא יוכל „לשרת עץ ואבן“, עד עולם. ומפני זה מלך ימלוך עליו האלהים „ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה“. על ישראל נגזר לחיות אחרי־כן הרבה דורות במלכות־אלהים זו של „חמה שפוכה“. ואת ההכרח הנה מסמל יחזקאל גם בסמל הגאולה „ביד חזקה“. ירמיהו הרחיק לראות ממנו: הוא רואה, שדוקא עתה תפתח מלחמת האמונה הישראלית באלילות על אדמתה. יחזקאל סגור בתחומה הלאומי של הדת הכהנית. אבל בחזונו משתקפת כל עצמת היסוד הלאומי, שבלעדיו לא היתה המלחמה העולמית באלילות אפשרית: עצמת ברית ה' עם ישראל. הוא שהגה את האידיאה של הבחירה הגורלית, בחירה לא למען האומה אלא למען האלהים, „בחירה“ — „ביד חזקה“. והוא שדמה אף את הגאולה עצמה כגאולה של זעם, „ביד חזקה“, כחסד שבגבורה.

הרגשת החטא. הדכאון. האמונה העמוקה

נבואת יחזקאל על גאולה של זעם נבעה מתוך מבוכת־שעה, ועם המבוכה חלף גם הזעם. הגולה צפתה באמת לגאולה. היא האמינה, שהגאולה תבוא עוד לפני חורבן ירושלים. היא רצתה להגאל מן הגלות. הגלות של הזמן ההוא לא היתה חיים של זועה. לא היה בה סבל חמרי. ובכל זאת רצתה הגולה להגאל ממנה. ומפני מה? מפני שהיתה נאמנה לאלהיה. סבלה היה רק סבל רוחני: היא הרגישה את עצמה מודחת מלפני אלהיה. היא לא רצתה להדבק בגוים ו„לשרת עץ ואבן“. זו היתה „היד החזקה“: היא היתה בקרבם. יד זו הטילה עליהם גלות, ויד זו הולידה בהם את כוסף הגאולה. מציאות זו, שונה לגמרי מן הגלות החזונית, היא שמשתקפת בנבואות יחזקאל אל הגולה שלאחרי פרק כ'.

בחדשים האחרונים של מצור ירושלים, בשעה שהגולה היתה חרדה לבשורת החורבן הממשמש ובא, מצוה הנביא על העם, שלא ינהגו אבלות עם בוא הבשורה (כ"ד, טו—כד). גם בנבואה זו כלולה עדות מופלאה. הוא מבאר לגולה את טעם אסור האבלות: „ונמקתם בעונתיכם!“ (כג). את מוטיב הנמיקה בעון העלה מויק' כ"ו, לט. אבל בויק' כ"ו הנמיקה היא שיא חיי הזוועה של הגולים הנרדפים והכלים בענים בארצות הגלות. היא שיא הסבל החמרי. במובן זה משתמש יחזקאל עצמו באיום הנמיקה בד', יז: „למען יחסרו לחם ומים... ונמקו בעונם“. ואילו בכ"ד המוטיב הזה מופיע בצורה חדשה לגמרי. כאן הנמיקה היא מצות אלהים, היא „טקס“ מיוחד כמינו. אין היא סבל חמרי, חיצוני, לחץ אויב. היא ענוי, שהגולים חייבים

לענות את עצמם ביחוד על חלול המקדש, גאון עזם ומשוש תפארתם. היא פרי אמונתם המוחלטה באלהים.

מפי יחזקאל אנו שומעים, שבאותו הזמן היו הגולים קובלים: „פשעינו וחטאתינו עלינו, ובם אנחנו נמקים, ואיך נחיה“ (ל"ג, י). מה טיבה של התלונה הזאת? הגולה לא נרדפה, וארץ אויביהם לא אכלה אותם. ומפני מה הם „נמקים“, וחייהם אינם חיים? הלא רק מפני שזכרו את עיר אלהיהם, מפני שצמאה נפשם „לאל חי“, מפני שנגזר עליהם בחטאם לחיות ולמות על „אדמה טמאה“. רק מתוך אמונתם העמוקה באלהים עלתה התלונה ההיא. הגולה החזונית עתירה היתה להמקם בלחץ אויב. הגולה הריאלית נמקה בגעגועיה לאלהים, לעירו ולמקדשו.

אחרי החורבן הגולים קובלים: „יבשו עצמותינו ואבדה תקותנו, נגזרו לנו“ (ל"ו, יב). ברור, שגם התלונה הזאת אינה תלונה על סבל ומצוקה בלחץ אויב. אבדן התקוה המדכא אותם והעושה אותם „עצמות יבשות“ הוא אבדן תקותם הלאומית-הדתית. לחורבן כזה לא צפו. הנביאים הקדמונים לא חזוהו. במה יאיר להם אלהים פניו? מחשכים אפפו אותם. הנחמות הישנות לא הספיקו. היש עוד נחמה ותקוה? גם הדכאון הזה נבע רק מתוך אמונתם העמוקה.

כזו היתה הגולה הריאלית, שבתוכה חי יחזקאל. הוא עצמו חי שש שנים „אלם“ תחת יד סיוט החורבן. ועתה נעשה הנביא הוועם נביא מבשר גאולה. יחזקאל הוא מבשר-הגאולה הראשון אחרי החורבן. (נבואות הנחמה של ירמיהו הן מלפני החורבן). חזוה החורבן נעשה חזוה הגאולה.

גאולה למען שם האלהים. לב חדש

בנבואות הגאולה שלאחרי החורבן (ל"ד—מ"ח) אין יחזקאל מתנבא עוד לגאולה „ביד חזקה“. הגאולה היא יעוד, ברכה, הבטחה לעם שואף גאולה. ועם זה הוא נשאר נאמן לעצמו גם בנבואות אלה. הוא מבשר לעם גאולה שלמה ונפלאה. אבל לא למענם יגאל ה' את ישראל אלא למען שם קדשו (ל"ו, כב—כג, לב). בשורת הגאולה משלימה את נבואת החורבן. לחורבן ולגאולה ממקור אחד: ברית אלהים עם ישראל, בחירת ישראל לעם האלהים הקורא בשמו. ישראל חללו את שם האלהים במעשיהם, ועל זה בא החורבן. אבל החורבן עצמו חלל את שם האלהים בגוים, שישראל באו אל ארצם, „באמר להם: עם ה' אלה, ומארכו יצאו“ (ל"ו, כ). גם בחלול-שם זה ישראל אשמים, כי חטאם הוא שגרם לו. ובכל זאת חלול-שם זה הוא ערובת הגאולה: האל יגאל את ישראל למען יקדש בהם לעיני הגוים. האידיאה לקוחה מספורי

התורה על ישראל במדבר: בקש האלהים לכלותם, אבל לא כלם, כדי שלא יחולל שמו בגוים (שם' ל"ב, יא—יב; במ' י"ד, יג—טז; דב' ט', כח; עיין יחז' כ'). האידיאה התורתית נעשית כאן יסוד לנבואת אחרית-הימים.

האידיאה של גאולה למען האלהים דחתה מתוך נבואות-הגאולה של יחזקאל את רעיון התשובה. כאילו הוא אומר: לא מפני שישובו יגאלו, אלא למען קדוש השם. במסגרת זו קבועה גם נבואתו על הלב החדש, שיתן אלהים לישראל לעתיד לבוא. בנבואות אלה יש בודאי מהשפעת נבואות ירמיהו על הברית החדשה ועל כתיבת התורה על הלב (יר' כ"ד, ז; ל"א, ל—לג; ל"ב, לח—מא). אולם שונות הן הנבואות בסגנון. לפי נבואת ירמיהו תבוא הברית החדשה בזכות התשובה, שישראל ישובו. בברית הזאת יתגלה חסד האלהים השש להיטיב עם האדם ולאשרו בדרך הטוב. הברית החדשה קשורה גם בסליחת עון (ל"א, לג; ל"ג, ח). אחר הוא מטבע הנבואות של יחזקאל על הלב החדש. גם הלב החדש ינתן לישראל לא למענם אלא למען שם האלהים. „לב אבן“ היה לישראל, ומעולם לא רצו לשמור את משפטי ה', וסוף מרים היה חלול-השם. וכדי למנוע חלול-שם לעתיד לבוא, יחדש ה' את לבם ורוחם. על סליחת עון אין יחזקאל מדבר. אבל הוא נבא, שהאל יטהר אותם במין טקס כהני: הוא יזרוק על ישראל „מים טהורים“ ויטהר אותם מטומאתם. ואחרי כן יתן להם „לב בשר“, ורוחו יתן בקרבם, למען יעשו את משפטיו וחוקיו (ל"ו, כה—כט, לג; ל"ז, כג). ועם זה אין ספק, שגם רקע החזון הזה הוא רעיון התשובה. כי ב"ח, לא הוא אומר: „השליכו מעליכם את כל פשעיכם... ועשו לכם לב חדש ורוח חדשה“... האדם חייב איפוא לשאוף ל„לב חדש“ לפני שהוא יחדש את לבו. עיין גם י"א, טז—כ.

מלכות העתיד. ויק' כ"ו, ג—יג. ארץ השלום

יחזקאל הוא הנביא הראשון הנבא לחדוש מלכות בית-דוד אחרי חורבנה. יחזקאל הוא לא „תיאוקרט“ ואינו מתנגד למלוכה. גם בזה הוא נאמן לס"כ. שבו המלוכה היא יעוד עתיק לאבות (בר' י"ז, ו, טז; ל"ה, יא). המלוכה היא ליחזקאל שיא תפארתה של ירושלים (ט"ז, יג). על חדוש המלוכה בכל הדרה ועל מלך העתיד מבית יהויכין הוא רומז במשל ב"ז, כב—כד. גם יחזקאל אינו נבא למשיח, כלומר: למלך גואל. הגאולה היא מעשה אלהים. אלא שבראש מלכות ישראל שלעתיד לבוא יעמדו מלכי בית-דוד, מלכים צדיקים, שכולם יהיו ראויים לשם „עבדי דוד“ (ל"ד, כג—כד; ל"ז, כד—כה). תיאורי העתיד של יחזקאל שאובים מויק' כ"ו, ג—יג. גם המוטיבים וגם המלים לקוחים משם, אלא שנתנו במסגרת אסכולוגית, ונוסף עליהם

נופך אסכטולוגי. בויק' כ"ו יעודי הטובה תלויים בתנאי: „אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם“ (ג). אבל ביחזקאל אין זה עוד תנאי, מכיון שלעתיד לבוא יתן ה' לישראל רוח חדשה: „ובמשפטי ילכו, וחקותי ישמרו ועשו אותם“ (ל"ז, כד; ל"ו, כו—כח; י"א, יט—כ). התנאי שבויק' כ"ו, ג נהפך כאן להבטחה, ליעוד משיחי, למתנת אלהים. ומפני זה נהפכו היעודים על-תנאי שבויק' כ"ו כאן ליעודי עולם. היעודים בויק' כ"ו הם: גשם, יבול, שבע, ישיבת בטח, שלום בארץ, השבתת חיה רעה, נצחון על האויבים, רבוי, משכן אלהים בישראל, ה' אלהים לישראל. יעודים אלה אנו מוצאים ביחז' ל"ד, כד—לא; ל"ו, ח—יב, כט—ל; ל"ז, כה—כת. אלא שבנבואות יחזקאל המסגרת היא משיחית. ויק' כ"ו, יג מעיד על נאמנות ההבטחות את ה' אשר הוציא את ישראל ממצרים „מהיות להם עבדים“ ושרר מוטות עלם. באותן המלים יחזקאל מבטיח, שה' ישבור „מטות עלם“ של ישראל ויצילם „מיד העבדים בהם“ (ל"ד, כו). כלומר: יגאלם משעבודן של מלכויות הגויים לעתיד לבוא. מלחמה עם אויבים כבר אינה ביחזקאל. אבל אנו מוצאים כאן את היעוד: „ולא יהיו עוד בז לגויים“ (ל"ד, כח ועוד). בזה יש רמז על הגלות והחורבן, שהתרחשו בינתיים. בהתאם לזה נוספו יעודים על בנין ההריסות (ל"ו, ד, י, לג—לו). וכן נוסף יעוד על חרוש המלכות, וביחוד — על אחור יוסף ויהודה במלכות אחת לעתיד לבוא (ל"ז, טו—כב). אולם היעודים הם יעודי עולם: על הארץ ישבו „עד עולם“, דוד יהיה „נשיא להם לעולם“, ברית השלום תהיה „ברית עולם“, המקדש יהיה „בתוכם לעולם“, ובוה ידעו הגויים, כי ה' קדש את ישראל לעולם (שם, כה—כח). מלך המלכות הזאת הוא לא מלך גבור ולוחם. מכיון שבארץ יהיה שלום, המלך יהיה (כמו ביש' י"א) מלך השלום. הוא יהיה „רועה“, ומשרתו תהיה מעשה הצדק והמשפט בארץ, הוא יגן על החלש והכושל (ל"ד, א—כג).

במיוחד יש להטעים, שיחזקאל אינו מבטיח לישראל לעתיד לבוא שלטון מדיני על עמים אחרים. אין לבאר דבר זה מתוך תנאים ריאליים, מאחר שהחזון המשיחי של יחזקאל הוא דמיוני ומופלג. בית דוד ימלוך על כל שבטי ישראל. אבל מלכותם של דוד ושלמה בגבולותיה הרחבים לא תתחדש. ארץ הקודש בגבולותיה האידיאליים תתחלק לשבטים, אבל המלכות לא תצא מתחום ארץ הקודש. אין יחזקאל נבא לשלטון „מים עד ים“ ומנהר עד אפסי ארץ. לא יהיו „נציבים“ בארצות אחרות, והעמים לא יהיו „נושאי מנחה“ למלך ישראל. ישראל יהיה עם השלום. שלום יהיה בינו ובין עמים

אחרים, רק יחסי „מקנה וקנין” שלווים יהיו ביניהם (ל"ח, יב). מתוך כך נפתח לנו פתח להבין את החזון על מלחמת-גוג (עיין להלן).

מראות הגאולה

יחזקאל הוא בפרק זמן זה רק נביא הגאולה אלא גם חזונו הגאולה. כמו שראה במראות אלהים את החורבן לפני בואו, כך הוא רואה בעולם המראות את הגאולה. בל"ז, א—יד הוא רואה את „כל בית ישראל” כעצמות יבשות על פני הבקעה. הנביא מחיה את העצמות בדבר אלהים. את פשר הפעולה הדרמטית-החזונית הזאת הוא מבאר ביא—יד. בית ישראל אומרים: „יבשו עצמותינו ואבדה תקותנו, נגזרנו לנו”. הנביא מבשר להם, שה' יפתח את קברותיהם, יחיה אותם ברוחו ויביאם אל ארמתם. החזון הנפלא הזה הוא בלי ספק סמל לקבוצ גלויות. אבל התיאור המפורט של תחית העצמות, ההטעמה, שהן „רבות מאד” ושהקמים לתחיה הם „חיל גדול מאד מאד”, המוטיב החדש ביב—יג של פתיחת הקברים מעלים על הדעת, שיש כאן משהו יותר מסמל. אפשר, שזהו חזון ראשון על תחית-מתים, שהיה קיים במשך דורות כחזון-פלאים בלבד ושנעשה אמונה ממש בדורו של דניאל. להכריע בשאלה זו אי אפשר.

מראות-גאולה אחרים אנו מוצאים במ—מ"ח.

הפרקים האלה מסומנים בשנת עשרים וחמש לגלות (מ', א). מסודרים הם אחרי הנבואה על מלחמת גוג (ל"ח—ל"ט), שאין בה תאריך. אם מוקדם ומאוחר זה הוא הנכון, אין לדעת. אפשר, שהנביא סדר מ—מ"ח בסוף הספר בגלל אפים המיוחד, אף-על-פי שנתחברו לפני ל"ח—ל"ט. בכל אופן מצד ענינם הם המשך לנבואות הגאולה וקבוצ הגלויות, והמתואר בהם זמנו לפני מלחמת-גוג. כי מלחמת-גוג תהיה אחרי קבוצ הגלויות והתנחלות השבטים ובנין בית המקדש.

המראה הראשון שבפרקים אלה הוא מראה בית המקדש (מ—מ"ב). הנביא הובא במראות-אלהים לירושלים והונח על „הר גבה מאד, ועליו כמבנה עיר מגנב” (מ', א—ב). „והנה איש, מראהו כמראה נחשת, ופתיל פשתים בידו, וקנה המדה” גליו אליו ומבאר לו, שהובא הנה למען הראות את בנין בית המקדש שלעתיד לבוא וכדי לגלות לו את שיעורי מדותיו. האיש מודד לעיניו את כל חלקי בית המקדש, ואת המדות האלה הנביא רושם בפרקים מ—מ"ב. למראה החורבן שבפרקים ח'—י"א מקביל מראה הבנין במ—מ"ב.

המראה השני נתן לנו במ"ג, א—ו. אלהי ישראל על רכב הכרובים מתגלה לנביא, כמראה אשר ראה בבואו „לשחת את העיר”. כבוד ה', בא

אל הבית". רוח נושאת את הנביא ומביאה אותו אל החצר הפנימית, והנה מלא כבוד ה' את הבית". אחרי כן הוא שומע את הקול מדבר אליו מהבית. עיין גם מ"ד, ד ואילך. זהו מראה שבת ה' אל בית המקדש החזוני המקביל למראה עזיבת הבית בי, יח—יט; י"א, כב—כג. כבר ראינו, שאת האידיאות של מקדש מראה במראה ושל הדבור האלהי הנשמע מן המקדש שאב יחזקאל מספור ס"כ על אוהל-מועד. אלא שאידיאות אלה טבועות כאן במטבע משיחי: בבית הזה ישכון ה' בתוך בני ישראל לעולם (מ"ג, ז, ט). אפשר, שיחזקאל רומז במראה זה גם על כך, שלעתידי לבוא ידבר אלהים עם הנביאים מתוך בית המקדש כמו שדבר עם משה מאוהל-מועד. אם כן, הרי יש כאן חזון כהני ונבואי במראה משיחי אחד.

המראה השלישי הוא מראה נחל-הפלאים במ"ו, א—יב. המראה קבוע בין תיאור המקדש וחוקיו וסדריו במ"ו ובין תיאור גבולות הארץ וסדר התנחלות השבטים ושערי ירושלים במ"ו, יג—מ"ח, לה. כי הנחל קשור במקדש: הוא יוצא, מתחת מפתח הבית קדימה, אבל הוא מסמל את ברכת הארץ לעתיד לבוא. האיש מלווה את הנביא ומראה לו את מדות עומק הנחל ואת העצים הנפלאים על שפתו מזה מזה. הוא מבאר לו, שהנחל הזה יבוא עד ים המלח, ירפא את מי הים, ובים תהיה דגה רבה כדגת הים הגדול. על שפות הנחל יגדלו עצי מאכל ותרופה נפלאים. זהו מראה הברכה המקביל למראות הקללה והשממון שבחלק הראשון של הספר.

הפרקים מ'—מ"ח. מלכות הפלאים. המלך

הפרקים מ'—מ"ח הם יצירה אפינית ביותר ליחזקאל. הוא מופיע כאן כחווה בעל דמיון, כארדיכל הרושם מדות גיאומטריות, כמחוקק פולחני דקדקן. אף במראה נחל-הפלאים מלווה אותו האיש המודד. אולם כל סדרת הפרקים הזאת, למרות היסודות הגיאומטריים והחוקיים שבה, אינה באמת אלא חזון משיחי בכל פרטיה. אין זו, "תכנית" לפעולה מעשית, וגם אין זה חלום מדיני-דתי, שנולד, מתוך המציאות המרה בימי גלות בבל, שלא נתנה מקום לתקוות מזהירות⁸⁵. אדרבה, התקוות מזהירות כאן ביותר, ואין כאן שום תכנית לפעולה מעשית כזו, שנעשתה בימי זרובבל ועזרא ונחמיה. ההיכל הגדול המוקף חומה וצריחים, כבוד ה' בתוך הבית, נחל-הפלאים היוצא מן המקדש, ים המלח, שהפך ים חי, השבטים היושבים בארץ מלבוא חמת עד מי מריבות קדש, איש איש במשבצת הגיאומטרית שלו, העיר הבנויה

⁸⁵ קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, ע' 82.

בטבור הארץ. המקדש הבנוי במרחק רב מן העיר, הכהנים והלוויים החונים מסביב למקדש, המלך העומד בראש האומה, היושבת בטח בארצה — הכל חזון משיחי מופלא ביותר. היהדות לא נסתה כלל ואף לא יכלה לנסות להגשים משהו מכל זה. איך יכלו לקבץ את כל השבטים ולשימם במשבצותיו של יחזקאל? וכיצד יכלו לבנות את בית המקדש על-פי תכנית זו לפני שחלקו את הארץ לשנים עשר השבטים? ⁸⁶ חזונו של יחזקאל לא השפיע שום השפעה מעשית בימי שיבת ציון. אף דבר אחד מן התקונים והחוקים האלה לא עשו, חוץ מאותם הדברים במ"ד, יז—לא, שמצאו אותם כתובים גם בס"כ. מה שהחוקרים אומרים בענין זה קלוט מן הדמיון.

מלכות העתיד, שמתאר יחזקאל בפרקים אלה, היא כלל וכלל לא „ממלכת כהנים“, מעין הכנסייה של ימי בית שני. גם זו היא רק שגרה משוננת. מ—מ"ח אינם אלא המשך לל"ד—ל"ו. מ—מ"ו כוללים חוקה פולחנית בעיקר, וענינם המרכזי הוא, כמובן, פולחני. אבל אין זה צריך להטעות אותנו. המקדש החדש בנוי בעיר חפשית, במרכז הארץ, שכל שנים עשר שבטי ישראל התנחלו בה, אלהים שוכן בתוכם לעולם, המלכות האלילית המשעבדת אבדה ואיננה. אין זה מרכז דתי קטן ומשועבד של עם מפוזר בארצות הגויים, כמו שהיתה ארץ יהודה בימי בית שני. מלכות זו היא בעצם כל העולם. זוהי מלכות אלהים חזונית, מלכות השמים, ולא „תיאוקרטיה“ של כהנים. הכהנים הם במלכות זו מעמד חשוב. הם שומרי המקדש ומורי העם. אבל שלטון לא נתן להם כאן, כמו שלא נתן להם גם בס"כ. באידיאה אין להם אפילו נחלה. מתנות הכהונה הן דלות מאד ⁸⁷: המנחה, החטאת, האשם, חרם, תרומה, חלה (מ"ד, כט—ל). מקור עשרה של הכהונה

⁸⁶ דבריו של דיר, Ezechiel, ע' 108, שיהזקאל עצמו לא העלה על דעתו את התקיימות חזונו בפרסיו, הם אפולוגטיים. ההזון הוא „אופופיה“, כדברי Causse, שהוא מביא שם. אבל הוא אופופיה גבוהה, דבר אלהים.

⁸⁷ ולא „נדולות מאד“, כמו שאומר שמהוני, העתיד, כך ה', ע' 72, על-פי השיגרה המשוננת (וכן כל דבריו שם על מ'—מ"ח). מכיון שיש רק מקדש אחד, הרי המהגות מן הקרבנות הן מוגבלות מאד. המנחה שיעורה קטן. החטאת והאשם נאכלים רק לוכרי כהונה. לתרומה לא נתן שיעור. החלה, שגם לה לא נתן שיעור, היא כאן תרומה די דמיונית, גרורה בבמ' מ"ו, יז—כא. כי בס"כ הכהנים מפוזרים בארץ, והעם יכול להפריש להם חלה. אבל ביהו' מ'—מ"ח הם מרוכזים במקום אחד, ואיך תניע אליהם החלה שמעבר לנכול נחלתם? כיצד יכלו איפוא הכהנים לפרנס במתנות אלה את משפחותיהם?

בימי בית שני היה המעשר, והמעשר לא נפקד כאן. לא נזכרו אפילו המתנות מן השלמים. לא נקבעו שום זכויות לכהן גדול. ולעומת זה בולטת דמות הנשיא. דעה שטחית. הנובעת מתוך משפט קדום, היא הדעה, שנשיא זה הוא „פקיד בית ה'” או „גזבר”. הנשיא הוא מלך מבית דוד, יורש אותם המלכים, שהיכלם היה מחובר למקדש (מ"ג, ז—ט), שהיו ביניהם חומסים את העם (מ"ה, ט), שהיתה להם הזכות להחרים קרקעות (שם, ח; מ"ו, יח). לנשיא יש שרים, והם נקראים כאן „עבדים”, כשמושׁ־הלשון העתיק (מ"ו, טז). בחלוקה הגיאומטרית של הארץ יחזקאל קובע רק לנשיא ולמשפחתו נחלה מיוחדת בחלק המרכזי, מחוץ לנחלות השבטים (מ"ה, ז—ח; מ"ז, כא—כב). כל העם מעלה לו מס (מ"ה, טז). חובת הנשיא לכלכל את הפולחן הלאומי במקדש (שם, יז) היא חובה עתיקה של המלך בישראל ובעמים. יחזקאל פורט ביחוד את זכויותיהם הסקרליות של המלכים (מ"ז, א—יב). אבל דורש הוא גם את הדרישה היסודית: „חמס ושד הסירו, ומשפט וצדקה עשו” (מ"ה, ט). המלך הוא איפוא יסוד המשפט במלכות זו. „משפט וצדקה” הן מדותיו של המלך האידיאלי מאז ומעולם. הכהנים־השופטים (מ"ד, כד) אינם אלא שופטי המלך. על הנשיא מוטל גם התפקיד המדיני היסודי לפקח על שיטת המשקלות (המטבעות) והמדות הנהוגה במדינה (מ"ה, י—יב).⁸⁸

ס' כהנים משיחיים

סדרם של הפרקים מ'—מ"ח לפי עניניהם בכללם מקביל לסדרו של ס' הכהנים: מראה המקדש והחזון על שיבת האל למקדש (מ'—מ"ג, ו) מקבילים למראה המשכן ולספורים על הקמתו בשמות—ויקרא; החוקים על

⁸⁸ תמונה ביותר היא הנחתו של סגל, בטאפרו „זכריה ט—יד”, תרביץ, ניסן־חשוון, תרצ"ו, ע' 251—252, שסופרי המקרא החל מיחזקאל לא קראו עוד ל„משיח” בשם מלך. יחזקאל קורא לו נשיא, וגם את מלך יהודה שביטוי הוא קורא נשיא ולא מלך, מפני שחית „כפוף לנבוכדנצר”. חמס, שהוא נותן לפניעת התואר מלך מן ה„משיח”, הוא משונה מאד, ולא כאן המקום לעמוד על זה. אבל דבריו על יחזקאל אין להם בכל אופן שום יסוד. ביחוד ו', כו; ל"ז, כב, כד הוא מקבל את נוסח השבעים, שבו, כו לא גרסו „המלך יחזקאל” ובל"ז, כב, כד גרסו „נשיא”. אבל סגל שכת את י"ז, יב—ט, ששם נקרא יהויכין „מלך”, ועל צדקיהו נאמר, שמלך בבל הסליך אותו. עיין גם א', ב. וכן שכת את מ"ג, ט, ששם נקראו המושלים לעהיד לבא בשם מלכים. ואילו מן השבעים אין שום ראיה. גם במ"ג, ז, ששם מדובר על מלכי העבר, הם מחרגמים נשיאים. וכן הם מחרגמים בכ"ה, יב „מלך צור” — נשיא צור, כדי להשוות

הקרבנות ועל קדוש המקדש ועובדיו (מ"ג—מ"ו) מקבילים לחוקי הקרבנות וקדוש הכהנים והלוויים בויקרא—במדבר: תיאור גבולות הארץ, והחוקים על חלוקת הארץ והתנחלות השבטים (מ"ז—מ"ח) מקבילים לתיאור הגבולות וחוקי ההתנחלות שבסוף במדבר ולספורים על התנחלות השבטים במקור ס"כ שבט יהושע. ועוד: לפני מ'—מ"ח סדורים פרקי חזון על גאולת ישראל לעתיד לבוא. לפרקים אלה מקבילים בס"כ הספורים על גאולת ישראל ממצרים. אפשר איפוא לומר, שספר נבואות הגאולה של יחזקאל, וביחוד מ'—מ"ח, הוא ספר-כהנים משיחיים קטן.

כל מי שישוה את שתי החוקות זו לזו בלי משפט קדום לא יוכל להטיל שום ספק ביחס ההיסטורי שביניהן, והיינו, שמ'—מ"ח הם השלמה לפי צורך הזמן לחוקת התורה, שנתישנה זה כמה מאות שנים. מ'—מ"ח הם מערכה של „גבולות“ לחוקה ארחאית.

הרפורמטור. חוקים ישנים וחדשים

בס"כ מבואר במפורט מעשה המשכן, הוא „אהל מועד“. המקדש-האהל נתישן כבר בראשית תקופת השופטים. ובכל זאת אין בתורה שום חוק על בנין בית מקדש. יחזקאל משלים את החסר. הוא נותן תכנית של בנין בית מקדש המקבילה לתכנית המשכן של ס"כ. — באוהל של ס"כ תופס הארון מקום מרכזי. בסוף בית ראשון נעלם הארון, ואין אנו יודעים באילו מסבות נעלם. ירמיהו (ג, טז) נבא, שלא יעשה עוד. בארון היתה שמורה עדות ברית-סיני, ומשנעלם לא יכלו להחליפו באחר. יחזקאל מתכן תכנית של מקדש בלי ארון. נראה, שלפי תפיסתו תהיה התגלות אלהים במקדש מעל כרובי השמים במקום ההתגלות מבין כרובי הארון באוהל בימי קדם. בס"כ נעדרה לגמרי האידיאה של בית הבריה, שיבנה במקום נבחר. יחזקאל קבל אידיאה זו מסיד. אבל סיד אינו קובע את המקום, הרפורמות של חזקיהו ויאשיהו בטלו את הבמות ויחדו את הפולחן במקדש שבירושלים. אבל בחירת ירושלים היתה „אגדה“ ולא „הלכה“. לא היה חוק

עם כ"ח, ב („לנגיד צור“). ואשר ליחזקאל — נשיא ומלך משכעוהם אחת אצלו, ובכל אופן אין „נשיא“ ססטן מלך כפון. מלך גוג הוא נשיא (ליח, ג; לימ, א), המלכים אשר עמו הם „נשיאי הארץ“ (לימ, יח). שליטי מדינות הים הם „נשיאי הים“ (כ"י, מז). מרעה נקרא אף הוא נשיא (לי, יג). על נכונות הנוסחה מלך בלין, כב מעידה הטלה „ממלכות“. מלכות עליונה כלולה גם בתואר „עבדי דוד“ (ליד, כג; כד; ליו, כד—כה). —

והשוה הרפורמטור, Ezekiel, ע' 65—66.

הקובע את ירושלים כמקום הנבחר לעולם ואת מקדשה כבית בחירה לעולם. בתורה לא נזכרה ירושלים כלל. את החוק הזה נותן יחזקאל. שעיר הקודש של יחזקאל היא ירושלים ולא עיר אחרת, הוא אומר בפירוש במ', א—ב, עיין גם מ"ג, ב. זה נובע גם מן העובדה, שהעיר שוכנת בין נחלת יהודה ובין נחלת בנימין. קשיי החלוקה הגיאומטרית אין להם כל ערך לענין זה.⁸⁹ בכל אופן יחזקאל הוא הקובע בדיוק גיאומטרי את המקום הנבחר, שבו יעמוד משכן אלהים לעולם. מראה הבית וחוקת עבודתו ועובדיו הם איפוא על-פי ס"כ. האידיאה של מקום נבחר בכלל מקורה בס"ד. החוק הקובע את המקום עצמו הוא השלמה לס"כ וס"ד.

במתן החוק על בנין הבית קשורות כמה „נובלות“. יחזקאל אוסר לחבר את היכל המלך עם בניני בית המקדש (מ"ג, ז—ט). הוא מוסיף חוק על חטוי הבית על ידי מתן דם על המזוזות (מ"ה, יח—כ). במשכן היתה חצר אחת. בבית שלמה היו שתי חצרות. לתכנית זו הוא נותן תוקף חוקי. אבל הוא קובע, שהחצר הפנימית כולה היא עזרת כהנים, שאין ישראלים נכנסים לשם (עיין מ"ב, יד; מ"ד, יז—יט). וכן הוא אוסר על כהן שתוי יין לבוא אל החצר הפנימית (מ"ד, כא; עיין לעומת זה ויק' י', ט). בחוק זה קשורים חוקיו על שערי החצרות ועל סדרי הכניסה והיציאה של העם והנשיא לתחום המקדש (מ"ד, א—ג; מ"ו, א—ג; עיין עוד להלן). קדמונינו הוציאו את המקראות האלה מפשטם. יחזקאל גם גונז את החוק של ס"כ על מובח הנחושת (עיין מ"ג, יג—יז).

⁸⁹ לפי נסמך, The Samaritans, ע' 15, המקום הנבחר היא שכם או הר גריזים. וכן היא דעתו של ג' מססמית, Ezekiel, ע' 94. עיין הרנסריד, Eze-chielprobleme, ע' 59—60. נגד זה עיין שרנוביץ, תולדות ההלכה, כרך א', חלק ב', ע' 252, הערה 3. — על „נפיות שומרוניות“ בס' יחזקאל עיין שפיגל, HTR, 1921, ע' 270 ואילך. אבל באמת, אין בס' יחזקאל שום נפיות שומרוניות. יחזקאל מטית דברים קשים נגד ירושלים. במ"ז, גא הוא אומר, ששומרון לא חטאה כחצי חטאותיה של ירושלים. אבל אין זה אלא שנינוח של תוכחה. שאם זו נפיה „שומרונית“, הרי יש באותו פרק (סח—טט) גם נפיה „סדומית“. יחזקאל מניח בכל ספרו, שיירושלים היא לבו של עם ישראל, ומכאן ועמו האכזרי והקצף על שפתיו. בכל מקום שהוא אומר „מקדשי“ הכוונה למקדש ירושלים. מטוא מקדש זה באלילות הוא שיא החטא. עצם וכותם המיוחדת של בני צדוק נובעת מנאמנותם למקדש של ירושלים. חורבן ירושלים ומקדשה הוא שיא ועם אלהים. דוקא באותה התוכחה הקשה במ"ז ירושלים היא סמל כל ישראל. והנאולה, שנזכרה בסוף הפרק (נמ—סג), היא „ברית עולם“ עם ירושלים כבימי נעוריה.

בחוקי ס"כ אין שום זכר לנתינים. מעמד זה נתהווה בארץ. ס"כ מבחין בין כהנים ללוויים. במשך הזמן נעלם מעמד הלויים מן המקדשים. נשארו ממנו בכלל רק שרידים. יחזקאל מוסיף כמה „נובלות“, כדי להחזיר את הדברים לקדמותם. הוא מצוה להרחיק את הנתינים. מלבד זה הוא מצוה להפוך את הכהנים שלא מבני צדוק ל„לוויים“ (מ"ד, ו—טז, ועוד).

יחזקאל אינו מזכיר כלל את תפקידם של הכהנים בדרישה באלהים. אין הוא מזכיר לא את האורים ולא את האפוד. אפשר, שסבור היה, שלעתיד לבוא ישמיע אלהים קולו לנביאיו מבית המקדש, ולא יהיה צורך עוד במשפט האורים הכהני. הכהנים ישפטו את העם ויורוהו תורה, אבל הם יהיו שופטים על-פי התורה וכיודעי חוקי התורה (מ"ד, כד). ומפני זה אפשר, שחוקיו על בגדי כהונה (שם, יז—יח) הם באמת נובלה. הוא אוסר על הכהנים בגדי צמר. בזה הוא גונז את החוק על בגדי כהן גדול, שהיו בהם מלבד שש גם תכלת וארגמן ותולעת שני (שם, כ"ח, ה ואילך). שהם צמר (גם לפי המסורת). בגדים אלה הם: האפוד והחושן והמעיל, שהם כולם קשורים במשפט האורים. קדמונינו התקשו בכל המקראות האלה והוציאו אותם מפשטם. בבטול משפט האורים קשור, כנראה, גם בטול הגורל לפני ה' (כי האורים היו גם הם מין גורל). לפי חוק התורה הארץ מתחלקת בגורל (במ' כ"ו, נה—נו), וכן חלקה בימי יהושע. יחזקאל מחלק את הארץ חלקה קבועה, בדבר ה'. הנבואה באה איפוא במקום הגורל.

התורה, וביחוד ס"כ, היא חוקת ברית-השבטים הקדומה, ומשפט המלוכה לא נכלל בה. על המלך יש בה רק חוקים מעטים, וכן יש בה כמה הדרכות מוסריות למלך, אבל זכיות המלך לא נקבעו בה. בימי קדם הושלמה חוקת התורה על ידי סי' משפט המלוכה של שמואל⁹⁰. גם בבחינה זו חוקת יחזקאל משלימה את החסר בתורה, וכן באה היא לתקן את הקלקלה, שנבעה מחוקת שמואל ומדין-המלכות העתיק בכלל. לפי חוקת שמואל כל העם הם „עבדים“ למלך, והוא שולט בגופם ובממונם כרצונו. ביחוד נתנת לו הזכות לקחת מן העם שדות וכרמים ולתתם „לסריסיו ולעבדיו“ (ש"א ח, יא—יח). יחזקאל מניח ביסוד חוקת הקרקע שלו את העקרון של ס"כ, שהקרקע היא אחוזת השבט, שנתנה לו על-ידי הנחלה לאומית בשעת ההתאחוות בארץ, ושאין דרך אחרת של רכישת קרקע לצמיתות אלא הירושה. הוא אף מבטל, כאמור, את ההנחלה בגורל של ס"כ וקובע בדיוק את נחלותיהם של השבטים מצפון עד דרום. אולם חוקת הקרקע של ס"כ התנגשה

⁹⁰ עיין על זה למעלה, ביחוד כרך ב', ע' 212—220.

בחיים עם משפט המלוכה, שקבע עוד עקרון אחר של רכישת קרקע עם שנתן זכות למלך להחרים קרקעות ולתת אותן לעבדיו. ס"כ אינו פוקד כלל זכות זו. יחזקאל רוצה לאחד אותה עם חוקת ס"כ, ולשם זה הוא מוסיף „נבולות“. קודם כל הוא מיחד למשפחת המלך אחוזה מיוחדת מחוץ לנחלות השבטים (מ"ה; ז; מ"ח, כא). דינה של נחלה זו כדין נחלות השבטים: היא אחוזת עולם של המשפחה. אולם הנחלה צריכה להיות די גדולה, כדי שהמלך יוכל לתת ממנה גם מתנה „לאחד מעבדיו“ (מ"ו, יז). אבל המתנה הזאת אינה מתנת עולם, אלא הקרקע חוזרת למלך ב„שנת הדרור“ (שם). עם זה שולל יחזקאל מאת המלך את הזכות העתיקה להחרים קרקעות מנחלת העם (מ"ה, ח; מ"ו, יח).

בתורה אין שום חוק על מסי המלך. לפי משפט המלוכה המלך נוטל מעשר מן התבואה ומן הצאן (ש"א ח', טו, יז). וכן אין בתורה חוק על מס־חובה למקדש, לבנינו, לבדק הבית או לקרבנות הצבור. המשכן נעשה מתרומת־נדבה (שם כ"ה, ב; ל"ה, ה, כא—כט; ל"ו, ג—ז). מחצית השקל של ס"כ (שם ל', יא—טז) הוא לפי פשטם של הכתובים, לא תרומת־חובה שנתית, אלא כסף כפורים הנגבה בשעת מפקד העם למען „לא יהיה בהם נגף“⁹¹. על חלקו של המלך בכלכלת הפולחן אין בס"כ שום חוק. בימי בית ראשון היו המקדשים הגדולים מקדשי מלך. בית שלמה לא נבנה מתרומות העם אלא מאוצר המלך. וגם חנוכת הבית היתה חגיגת המלך (מל"א ח', יב—טו). וכן מקדשי ירבעם (שם י"ב, כח—לג). אין ספק, שפולחן התמיד במקדשים הגדולים היה מתכלכל מאוצר המלך. המלכים גם נטלו לעצמם את הזכות לגשת אל המזבח. בחוקת סיד על בית הבחירה אין על ענין זה שום תקנה. וגם את החסר הזה משלים יחזקאל. אין הוא אומר בפירוש, מי יבנה את הבית. אבל מן האיסור, שהוא אוסר על המלך לבנות את ביתו ליד בית המקדש (מ"ג, ז—ט), יש ללמוד, שהמלך הוא הבונה. לעומת זה הוא קובע, שהפולחן הצבורי מתכלכל מאוצר הנשיא מן המס, שהוא גובה מן העם (מ"ה).

⁹¹ ולפי משטם של הכתובים נתנו תחלה כל אלה, שהיו ראויים להחמק, את הכופר, ואחרי שהוקם המשכן, באחד לתורש השני, התפקדו (בס' א', א ואילך). ורבותינו דרשו את מצות מחצית השקל כפצות לדרור ולכל שנה. ועיין רמב"ן לשם ל', יב. המשהדל להביא ראיות לכך, וביניהן ראיה מנח' י', לנ. אבל התקנה לתת „שלישית השקל בשנה“, שחקנו בעלי האמנה, היתה באמת תקנה חדשה על יסוד מצות ס"כ. סמ"ב י"ב, ה—טו; כ"ב, ג—מ נמצאו למרים, שברק תבית היה נעשה מנדבות וגדרים ולא מתרומת שקלים קבועה.

טז—יז; מ"ו, ד—טו). את מעשר המלך הוא מבטל. את המס הוא מעמיד על אחד מששים מן התבואה והשמן ואחד ממאתים מן הצאן (מ"ה, יג—טו). את זכות המלך לגשת אל המזבח הוא מבטל עם שהוא אוסר עליו ועל העם להכנס אל החצר הפנימית (מ"ו, ב). אבל הוא קובע לו גם זכויות סקרליות מיוחדות. הנשיא אוכל „לחם לפני ה'" באולם השער המזרחי החיצוני, הסגור תמיד (מ"ד, א—ג). בשבת ובראש חודש פותחים את השער המזרחי הפנימי, והנשיא בא דרך אולם השער ומשתחוה על מפתן השער ויוצא, ואחריו נגש העם להשתחוות מבחוץ (מ"ו, א—ג). לנשיא פותחים את השער הפנימי גם בשעה שהוא מקריב נדבה (שם, יב). — חלק ממשפט המלוכה של יחזקאל הוא גם החוק על המשקלות והמדות (מ"ה, י—יב). הוא קובע את שיעורי האיפה, הבת, החומר, הגרה, השקל והמנה⁹². תכלית החוק היא „להסיר חמס ושוד" בכלל, וביחוד — להשליט צדק בתשלום המס למלך. על צדוק המשקלות והמדות הוזירה התורה (ויק' י"ט, לה—לו; דב' כ"ה, יג—טו). הנובלה של יחזקאל קובעת גם את שיעוריהם כבסיס לצידוקם. את ההין כמדת השמן הוא משאיר, כנראה, רק כמדת הקודש (מ"ה, כד; מ"ו, ז, יא, יד). חוק חדש מיוחד משלים את חוקי ס"כ על הגרים. ס"כ מצוה הרבה פעמים על שויון הגר לאזרח בעיניים פולחניים. אבל הגרים, שישבו בארץ זה מדורי דורות ונעשו ישראלים גמורים בתרבותם ודתם, נשארו חטיבה „אתנית" מיוחדת: מוצאם הנכרי נשתכח, אבל לא נחשבו ישראלים בגזע. והיו מין שבט של גרים. נחלת ארץ לא נחלו, מכיון שהארץ נתחלקה לשבטי ישראל. הם היו ברובם מעמד סוציאלי נמוך ומדוכא. מן הנביאים אחד הוא יחזקאל המוכיח את ישראל על עושק הגר (כ"ב, ז, כט; יר' כ"ב, ג רק מזכיר את האיסור להונות את הגר). בחוק על הגרים הוא רוצה לתקן את העול, שנעשה להם. התורה הוזירה על הונאת הגרים, אבל אין בה חוק סוציאלי לטובתם. יחזקאל משלים את החסר. הוא מצוה להנחיל להם אדמה בתוך שבטי ישראל (מ"ז, כב—כה). הנובלה הזאת משלימה את השויון הדתי

⁹² במ"ה, יב יש קושי. בשבעים יש כאן גירסא אחרת, שכמה מן המבארים מקבלים אותה. אבל נראה, שנוסח המסורת הוא הנכון, וכמירושו של רד"ק, שהנביא מוכיר כאן צירופי שקלים, שהיו נתונים כמשקלות מיוחדים. המנה הוא ששים שקל (כמנה הבבלי). אלא שלא היה משקל של מנה שלם, אלא מלבד השקל היו „מטבעות" של חמשה, עשרה, עשרים ועשרים וחמשה, והם מצטרפים למנה. בפסוק יש, כנראה, עירוב סלים: יש להקדים „חמשה ועשרים", „לעשרים", והמנין פותח והולך.

בשיון סוציאלי. אפשר, שנתכון גם לתקנתם של הנתינים, שהוא מצוה לדחות אותם ממעמדם במקדש.

נובלה יש גם בחוקת יחזקאל על גבולות הארץ וחלוקתה. גבולה המזרחי של ארץ ישראל האידיאלית במקורות התורה, וביחוד בס"כ, הוא הירדן. ההתנחלות הריאלית (של ראובן, גד וחצי שבט מנשה) צירפה את עבר הירדן לארץ ישראל. אבל לפי ס"כ זה היה כמעט חטא (במ"ב, ה ואילך). לפי יהושע כ"ב, יט (ס"כ) עבר הירדן הוא אף ארץ טמאה. הנובלה של יחזקאל מחזירה את העטרה לישנה: לעתיד לבוא יתנחלו כל השבטים בארץ הקודש האידיאלית ממערב לירדן (מ"ו, יח). ומפני זה לא יכלה חלוקת הארץ שלו להתאים לחלוקתה ההיסטורית. סדר השבטים שלו דומה לסדר השבטים במחנה במדבר⁹³.

בפרטי החוקים של יחזקאל על קדושת הכהנים (מ"ד, כ—לא) ועל הקרבנות (מ"ג, יח—כו; מ"ה, כא—מ"ו, טו) יש דברים, שהם „סותרין דברי תורה“. אבל „נובלות“, חדושים מכוונים, אין בחוקים אלה. אלו הן רק מגילות של חוקים מן הספרות הכהנית השונות בנוסחתן מן המגילות של ס"כ. גם בס"כ גופו יש למצוא שנויים מעין אלה בין מגילה למגילה⁹⁴. אין זה אלא,

⁹³ סדר השבטים במחנה הוא: דן, אשר נפתלי (צפון), אפרים, מנשה, בנימין (מערב), יהודה, יששכר, זבולון (מזרח), ראובן, שמעון, גד (דרום). סדרו של יחזקאל מצפון לדרום: דן, אשר, נפתלי, מנשה, אפרים, ראובן, יהודה, בנימין, שמעון, יששכר, וזבולון, גד.

⁹⁴ בחוקיו של יחזקאל אין שום דבר, שיצדיק את הדעה, שיש בהם „נטיית צדוקיות“ (שפיגל, HTR, 1931, ע' 265 ואילך, בעקבות גיינר ואפסו ביצר) או שיתקאל הוא אפילו מקור של תורת הצדוקים (ששרנוביץ, תולדות ההלכה, כרך ב', חלק א', ע' 243—326). ודאי, שאפשר להסמך כמה מדיני הצדוקים לדברי יחזקאל. אבל הרבה יותר מזה אפשר להסמך למשם דברי התורה עצמה (בכל מקורותיה), שהרי על התורה הצדוקים נסמכים בפירוש, ובאותה שיטה אפשר איפוא לשעון, שהתורה היא כולה צדוקית. עובדה היא, שהצדוקים לא הביאו איוור ראהי שהיא לדבריהם מיהוקאל. באמת, כל ההסמכות ליהוקאל הן דחוקות ומלאכותיות. עצם הדעה, הרווחת מימות גיינר, שהצדוקים נקראו כך על שם הכהנים „בני צדוק“, היא השערה מפותקת ביותר. ובכל אופן אין זכר לדבר, שהצדוקים דרשו פעם לקיים את הדרישות היסודיות של יהוקאל לטובת בני צדוק: ליחד כהונה לבני צדוק, להרחיק את הנתינים, להפוך את שאר הכהנים ל„לויים“. דעתו של אפסו ביצר, שהחוק ביהו' מ"ד, כב בא להתיר התחתנות כהנים בישראלים ולבטל את החוק שבויק' כ"א, יד, ושחוקו של

כמו שכבר אמרנו, סימן לכך, שבימים ההם עדיין לא נתגבשה ספרות הכהנים לספר קבוע בכל אותיותיו.

יחזקאל יש לו מעט מפלגתי-צדוקי (Parteilpolitik der Hasmonäerzeit, ע' XXXIII), אין לה יסוד. היא עומדת על פירושו של נייגר למלה „מעמיו“ בויק' כ"א, יד — משבטו, ופירוש זה אינו נכון (עיין למעלה, כרך א', ע' 63, הערה 18; ועיין משרנוביץ, שם, ע' 347—348). „מעמיו“ פירושו מישראל. — החוק של יחזקאל (מ"ו, יג—טו), שהתמיד בא משל הנשיא (אם נגיה, שוהי כוונת החוק ההוא), דבר אין לו עם דעת הצדוקים, שהיחיד מביא קרבן תמיד (מנחות מ"ה, ע"א; מגילת תענית א'). כי הנשיא הוא בבחינה זו לא „יחיד“. לשימת יחזקאל, הוא מכלכל את כל הפולחן הצבורי סתרומות העם, ואוצרו הוא אוצר האומה, ומקביל הוא ל„תרומת הלשכה“ המאוחרת, שממנה היה התמיד בא, לדעת הפרושים. — הלכה צדוקית מוצא הר"ח משרנוביץ (שם, 266—270) ביהו' מ"ד, כט, האומר, שהכהנים אוכלים את „המנחה“ (עיין גם מ"ב, יג; מ"ו, כ). בין הפרושים ובין הצדוקים היתה מחלוקת בדבר מנחת הבאה עם הקרבן (היא „מנחת נסכים“), שלמי הפרושים היא נשרפת על המזבח, ולמי הצדוקים היא נאכלת לכהנים (עיין משנה מנחות ו', ב; מגילת תענית ח'). מכיון שיתחזק מוכיר רק מנחת נסכים (ולא מנחת הבאה בפני עצמה), הרי שלפי הדין שלו מנחת נסכים נאכלת לכהנים, כדעת הצדוקים. אבל באמת אין הכרע מדברי יחזקאל, מאחר שחוקיו קטועים. ובכל אופן הרי גם התורה לא פירשה, שמנחת נסכים נשרפת ואינה נאכלת. יהו' מ"ד, כט מקביל לבמ' י"ח, ט. ולא עוד אלא שנוסח החוק של התורה הוא „צדוקי“ יותר מזה של יחזקאל. יחזקאל אומר: „המנחה, החמאת והאשם המה יאכלום“. ואילו בתורה נאמר: „כל קרבנם לכל מנחתם ולכל חמאתם ולכל אשמם... בקדש הקדשים תאכלנו“ (במ' י"ח, ט—י). — לדעת הר"ח משרנוביץ, יש לראות כצדוקית את התקדשה המיוחדת של הארון ואת החרדה מפניו. בזה כאילו יש לבאר את מנהג הצדוקים לתקן קטורת של יום כפור מבחוץ (להעלות עשן הקטורת לפני כניסת הכהן לקדשי קדשים, עיין יומא ג"ג, ע"א). וגם לזה יש כאילו יסוד ביחזקאל (שם, 254 ואילך, 271—274). אבל החרדה מפני הארון הובעה בכל מ' הכהנים ובספורים העתיקים וגם באגדות הפרושים. ודוקא יחזקאל אינו מוכיר את הארון כלל ומתכן תכנית של מקדש בלי ארון! המענה, שאת האגדות על הארון קבלו הפרושים מן הצדוקים (274, הערה), אינה מוסיפה חוץ לכל השימה. (מענה כזה גם ביחס לאגדות ראש חודש עיין שם, ע' 256, הערה 2, וביחס לאכילת קדשים, שם, ע' 269). מנהג נסוך המים והיין על המזבח באופן שירדו לשתין שחתחת למזבח (מזבח מ"ח—מ"ט) והאמונות הקשורות כאילו בזה, שהם כאילו צדוקיים וקשורים בחוץ יחזקאל על המעיין, שיצא מן המקדש (משרנוביץ, ע' 275—280), גם באמת המנהג והאמונות של הפרושים, ודבר אין להם עם חוץ המעיין. לדעת הר"ח

הנבואות על הגויים. מטבע האמונה העתיקה

גם נבואות יחזקאל על הגויים טבועות במטבע האמונה העתיקה, וגם בהן אין מרוחה של הנבואה החדשה. הושע אינו נבא על הגויים כלל. אבל יחזקאל נבא עליהם הרבה. אולם יחסו אל הגויים הוא זה של האמונה העתיקה, וביחוד של ס"כ. אפקו של חזון יחזקאל הוא לאומי. בנבואותיו נעדר לגמרי החזון על קץ האלילות — זהו האות המכריע. ירמיהו חש במלחמה הגדולה המתרגשת לבוא: במלחמת עם ה' עם האלילות על אדמת נכר. יחזקאל אינו חש. אמנם, בנבואותיו הוא מבצר את ישראל, ובוה הוא עוזר לעם להתכונן לקראת המלחמה הגדולה. אבל המלחמה עצמה היא מצבר לאפקו. בין אלה, שגוזרים את נבואותיו במספריים ומחייטים מן הגזרים, לפי השגתם, את ספר נבואותיו „האמת", יש טוענים, שבאמת היה רחב-לב ונוטה חבה לגויים, וביחוד לבבלים, „בחורי חמד", „שלישים" וכו' (עיין כ"ג, יב ואילך)⁹⁵. אבל גם בגזרים „האמתיים" אין חזון על קץ האלילות, על מלכות אלהים עולמית, על הכללת הגויים בחסד האלהים. וזה מכריע.

יחזקאל הוא אוניברסלי, כמובן, אבל רק במובנה של האמונה העתיקה: האוניברסליזמוס שלו הוא אידיאלי בלבד⁹⁶. אלהי ישראל הוא אלהי העולם וחותר גורלם של כל העמים. אבל את תורתו נתן לישראל, ורק לישראל, עד עולם. לגויים אין חלק בקדושה הזאת. הקדושה הזאת מצומצמת צמצום לאומי ואף ארצי: היא קשורה בישראל, ואף, כמו בס"כ, באדמת ישראל. ראינו, שיחזקאל מוציא מכלל ארץ הקודש אפילו את עבר הירדן, בהתאם לתפיסה המובעת ביהושע כ"ב, יט. התגלות הקדושה הזאת קשורה אצלו ביחוד, בהתאם לס"ד, בעיר הקודש ובבית הבחירה, ובכהנים החונים סביבו ושומרים את משמרתו, על-פי ס"כ. הגויים הם לגמרי מחוץ

מטרנוביץ (ע' 243 ואילך, 258 ואילך) השם „פרושים" הוא תרגום השם „רחוקים", שבו מכנה יחזקאל את הכהנים שלא מבני צדוק, שהם כאילו אבות הפרושים. אולם יחזקאל מדבר, אמנם, על הכהנים, אשר „רחקו" או „תעו" מעל ה' (מ"ד, י; מ"ח, יא), אבל אין הוא משתמש כלל בשם „רחוקים", ואין ראיה, שהיה כנוי כזה. מלבד זה לא היתה לרדישתו ליהודי כהונה לבני צדוק שום ערך ושום השפעה, וכבר אטרנו, שמעולם לא היתה דרישה זו ענין למחלוקת בין צדוקים לפרושים. וכן אין זכר לדבר, שהפרושים היו סתהלה כת של כהנים בכלל וכהנים „רחוקים" בפרט. ובכל אופן אבי הפרושים, עזרא, הוא דוקא כהן מבני צדוק!

⁹⁵ עיין הלשר, Heseziel, ע' 8 ואילך. השוה למעלה, הערה 86.

⁹⁶ עיין למעלה, כרך ב', ע' 433 ואילך.

לתחום. החוק המוסרי הוא חוק לכל העמים, והאל שופט כל ארץ על החטא המוסרי. כל חטא מוסרי הוא חטא לה' ו"מעלי בו" (י"ד, יב—ח). יחזקאל גם מזכיר שלשה צדיקים מאומות העולם, נת, דנאל ואיוב (שם, יד), שהוא מדמה אותם בלי ספק כמַנְחִידִים קדמונים, מתקופה לפני-ישראלית. האל שפט את סדום על קלקלתה המוסרית (ט"ז, מט—נ). זוהי ההשקפה השלטת בכל הספרות העתיקה. על אלילות אין הגויים נדונים. האלילות היא "חלק" העמים. יחזקאל אינו הוזה חזון אחר גם לאחרית-הימים. הגרים, הגרים בישראל ועל אדמתו, יש להם חלק באלהי ישראל, ויחזקאל אף משלים את אורחותם הישראלית. אבל לגויים אין חלק.

חלול השם. הנקמה. הרהב האלילי. הקלקלה המוסרית

כירמיהו, מרגיש גם יחזקאל במציאות ההיסטורית החדשה, שנתהוותה על-ידי חורבן ירושלים: עם ישראל עמד מושפל ומשועבד, עזוב אלהים, לפני עולם אלילי מנצח וחוגג. ירמיהו חש במלחמה החדשה עם האלילות, שעתידה היתה להוליד מתוך המציאות הזאת, והוא מעורר את העם למלחמה באמונת הגויים באלהי עץ ואבן בשם, "אלהים חיים". יחזקאל אינו חש, כאמור, במלחמה זו. אבל מרגיש הוא בכל הטרגיות של המצב. הסמל שלו הוא: חלול השם. הנביא ראה במראה את האל ומלאכיו מבצעים את החורבן. אבל העולם האלילי לא ראה. ומפני זה נתחלל שם האלהים בעולם. כבר ראינו, שאת המוטיב שאב יחזקאל מספורי התורה, שהאל לא כלה את ישראל במדבר למען לא יתחלל שמו בגויים. במדבר עמד משה לפני אלהים בתפלה על ישראל, ואלהים נחם על הרעה, ושמו לא נתחלל, אולם עתה לא היה איש "גִּדְרָר גִּדְרָר וְעַמֵּד בַּפֶּרֶץ" לפני האלהים (כ"ב, ל). האלהים כלה את עמו באש עברתו (שם, ל). החריב את מקדשם, השבית את ממלכתם, ואת שארייתם פזר בגויים. הגויים שמחו לאידם של ישראל (כ"ה, ג; כ"ו, ב; ל"ו, ב), התנקמו בהם, עלו לרשת את ארצם (ל"ה, י—טו; ל"ו, ג, ו). הם אמרו: "הנה ככל הגויים בית יהודה" (כ"ה, ח), הגדילו בפיהם על ה' (ל"ה, יג). ישראל היה ללעג (ל"ו, ד). החורבן הוא כלמה. "כלמת הגויים וחרפת העמים" היא המעיקה על הנביא ביותר (ל"ד, כט; ל"ו, ג, ד, ו, ז, טו, ל, ל"ט, כו). אולם כמו שבמדבר העביר חלול השם את רוע הגזירה לפני שנגזרה, כך הוא יציל את ישראל לעתיד לבוא מן הגזירה, שכבר נגזרה וכבר יצאה אל הפעל: אלהים יגאל את ישראל למען שמו (ל"ו, כ ואילך). אבל מכיון שהגויים עשו נקמות בישראל והגדילו פיהם על ה', תהיה הגאולה קשורה במעשי שפטים בגויים. מוטיב זה הוא השליט ברוב נבואותיו

של יחזקאל על הגויים. בשנים יתקדש שם אלהים בעולם: בגאולת ישראל ובשפטים בגויים.

בסדרת הנבואות על הגויים בכ"ה—ל"ב יש שתי קבוצות: הנבואות על עמון, מואב, אדום, פלשתים, צור וצידון (כ"ה—כ"ח) והנבואות על מצרים (כ"ט—ל"ב). ההבדל נובע מתוך ההבדל שבעמדת הגויים כלפי ישראל: העמים הקטנים הם אויבים ומתנקמים, ואילו מצרים היא בעלת ברית. מצרים אינה שמחה לאיד. אבל חטאה הוא, שהיתה "משענת קנה לבית ישראל" (כ"ט, ו—ז), שהיתה בעלת-ברית כוזבה, שעוררה את ישראל ואת יהודה למרוד, ולעזרה לא באה. בנבואות פיוטיות נפלאות יחזקאל מתאר את ענשה של מצרים. היא תנתן בידי מלך בבל, הארץ תשם, מקדשיה יחרבו, ופסיליה יושמדו⁹⁷, עמה יהרג ושאריה תזרה בעמים. ועם זה אין יחזקאל נבא לה כליון. אדרבה, גם למצרים נקבע זמן של חורבן וגלות, כמו לישראל: ארבעים שנה. אחרי כן יקבץ אלהים את נפוצות מצרים, ומצרים תקום ותהיה "לממלכה שפלה", שלא תרדה עוד בגויים (כ"ט, ח—טז). הנבואות משנת אחת עשרה ושנים עשרה (ל"א—ל"ב) הן, אמנם, קשות הרבה יותר. אבל יש להניח, שהן כוללות רק תיאור קודר יותר של הפורענות ושאינן הן באות בכל זאת לבטל את הבטחת הגאולה. — מוטיב-לואי בנבואות הפורענות על מצרים הוא חטא הגאולה האילית של פרעה: אשר אמר לי יאורי, ואני עשיתיני (כ"ט, ג, ט; בשני המקומות צ"ל "עשיתיני", כגירסת הסורי)⁹⁸. אף-על-פי שאין

⁹⁷ על יסוד לקוי בנוסח השבעים יש מתקנים את ל', יג ("והאבדתי גלולים והשבתי אלילים טנף") ונורסים: "והאבדתי גדולים" או "והשבתי אלילים" (קורניל, אהרליך, Randglossen, לא כן ב"מקרא כפשוטו", הרמן ועוד). אבל נוסח המסורת הוא בלי ספק הנכון. יחזקאל נבא להשבת גלולי מצרים בודאי בהשפעת ספור סיכ, שהאל עשה "שפמים" באלהי מצרים (שם י"ב, יב; במ' ל"ג, ד). ממעם זה הוא נבא נבואה כזאת רק על מצרים. גרמה לכך גם העובדה, שמצרים היתה מפוארת במעשי אמנות אליליים. גם ביש' י"ט, א מצינו מוטיב זה. וכן נבא ירמיהו (מ"ג, יב—יג) לשריפת מקדשי מצרים ולשבירת מצבותיה. המשך יחז' ל', יג ("ונשיא מארץ מצרים") עולה יפה: אלהים יאבד ממנה אליל ומלך. השוה הושע ג', ד—ה. התאר "נשיא" שוה בפי יחזקאל לתאר "מלך", עיין למעלה, הערה 88.

⁹⁸ זה רמז, ביאורו לכ"ט, ג, מקיים את נוסח המסורת "עשיתיני", ומפרש: עשיתי את עצמי. בזה יש כאילו רמז לאמונה המצרית, שהאל רע יצר את עצמו. אבל רע "יצר את עצמו" במים הקדמונים. ולפיכך אין דמוי זה המשך טבעי ל"לי יאורי" (ג) או ל"יאר לי" (ט).

האלילות נחשבת במקרא חטא לגויים, אנו מוצאים, שהם נענשים על הרהב האלילי. זהו ביחוד חטאו של המלך האלילי המתנשא להיות כאלהים או המגדיל פיו על אלהים (עיין שמ' ה', ב; יש' י', יב—טו; י"ג, יג—יד; ל"ו, כ; דנ' ד', כו—ל). פרעה יענש גם על זה, שהוא מתאמר להיות כאלהים.

בנבואות על העמים האויבים אין אנו מוצאים הבטחה של שיבת שבות. הנביא נבא להם השמדה, חורבן, כבוש ארצם בידי עמים אחרים. מפורטות ורבות גונים פיוטיים הן ביחוד הנבואות על צור. הנביא נבא לצור ולצידון השמדה גמורה. „בלהות היית ואינך, עד עולם” — זהו פזמונו החוזר (כ"ו, לא; כ"ז, לו; עיין כ"ח, יט). מיוחדות במינן הן הנבואות על מלך צור: כ"ח, א—י וא—יט. בשתי הנבואות האלה משתמש יחזקאל בסמנים של האגדה העתיקה, ביחוד בשניה. התיאורים הם יפי־צבעים, אבל יש בהם הגזמה ללא־מדה, כמנהגו של נביא זה. בא—י הנביא מוכיח את מלך צור על הרהב האלילי: על שלבו גבה במושבו בלב ימים, בחכמתו ובעשרו ועל שאמר בגאותו: „אל אני”. חטא זה של מלך צור הוא גם חטאו של פרעה. על חטא זה ינתן בידי הורגים וימות מות ערלים. בנבואה השניה יחזקאל ממשיך את מלך צור לבן־אלהים, גבור אגדה עתיקה, שמושבו היה בעדן גן האלהים, ובעונו הושלך ארצה ונשרף לאפר. בנבואה זו הוא רומז על קלקלתה המוסרית של צור: ברוב רכולתה מלאה חמס וחטא, וגם מפני זה יבוא עליה החורבן.

בנבואה מיוחדת ומאוחרת יותר פוקד הנביא פעם שניה את אדום, האויב האכזרי ביותר (ל"ה). ב„איבת עולם” הגירו יושבי הר שעיר את בני ישראל בחרב „בעת אידם, בעת עון קץ”. בני אדום מתאמרים לרשת „את שני הגוים ואת שתי הארצות”, נחלת ה'. הם מנאצים ומגדילים על ה' בפיהם. לכן תכרת אדום כלה, וכל הארץ תהיה חרבה ושממה.

כנבואה הקדומה ביותר על הגוים יש לראות את הנבואה בכ"א, לג—לו, שנאמרה, כפי שראינו למעלה, על בבל, והיא חלק מנבואת־החרב. גם לבבל נבא הנביא חורבן גמור ללא שיבת שבות. מלכות בבל תתמוטט ותצטמצם בגבולות ארצה. ואחרי כן תנתן בידי „אנשים בערים חרשי משחית”. באש תשרף ובחרב תכלה ולא תזכר עוד. מעין זה נבא ירמיהו (נ'—נ"א): בבל תחרב בידי עם ברברי.

קדוש השם. אין חזון על קץ האלילות

ליד מוטיב הנקמה שולט בנבואות הגויים גם המוטיב של קידוש שם ה'. בכל הנבואות על הגויים (חוץ מן הנבואה על בבל) נתן טעם

לשפטים: „וידעו, כי אני ה'". עשרות פעמים חוזר הבטוי הזה בנבואות הגויים. יחזקאל שאב אותו מספורי התורה על יציאת מצרים: „וידעו מצרים, כי אני ה' (שם ז', ה'; יד', ד'; יח'; ומעין בטוי זה: שם ז', יז'; ח', ו. יח'; ט', יד'; כט'; י', ב). יחזקאל הופך אותו למוטיב משיחי. אבל כמו בספורי מצרים ובספרות העתיקה כולה, אין „ידיעה" זו כוללת דעת אלהים, עזיבת האלילות. השבתת האלילים ממצרים (ל', יג) היא עונש. „כשפטים" באלהי מצרים בימי קדם, אבל אין היא בטול עבודת האלילים ותשובה לאלהים. יחסו של יחזקאל אל הגויים הוא מפולג, כיחסה של הספרות העתיקה בכללה אל הגויים. מצד אחד, אין לגויים חלק בחסד התגלות האלהים. אבל מצד שני, יש ערך עצום לכבוד שם ה' בקרב הגויים. זהו אחד מגורמי ההשגחה האלהית. חשוב מאד, שהגויים לא ידברו סרה באלהי ישראל, שלא יגדפו ולא ינאצו, שיכירו בעוזו ורוממותו. זהו האוניברסליזמוס ההיסטורי האידיאלי של האמונה העתיקה⁹⁹. בזה גלומה האידיאה, שגם העולם האלילי חייב להכיר באלהי ישראל, אם גם רק כמין קהל-רואים זר. בדמיון זה נעוץ החזון על קץ האלילות בעולם, אבל החזון עצמו עוד לא הובע בו. דמיון של יחזקאל הם דמוייה של האמונה העתיקה. על ידי השפטים, שיעשה האל בגויים, ידעו הגויים, כי הוא ה'. וגם בגאולת ישראל ידעו, כי ה' הוא אלהי ישראל (כ"ח, כה—כו), בישראל יקדש ה' לעיני הגוים (ל"ו, כג), וידעו הגוים, כי ה' מקדש את ישראל לעולם (ל"ז, כח). לקץ האלילות בעולם אין יחזקאל נבא. האידיאה הזאת של קדוש השם בגויים היא גם האידיאה השרשית של החזון על מלחמת גוג.

החזון על מלחמת גוג

יחזקאל, עם כל היותו אמן גדול של התיאור הפלסטי ורב הצבעים, אינו מתאר את הגאולה. הוא נבא עליה ועל ברכותיה, אבל אין הוא מתאר את פלאי הגאולה, ואין הוא מראה לנו במראות, איך יקובצו פזורי ישראל אל ארצם. הגאולה כרוכה במפלת בבל. אבל גם למפלת בבל הוא מקדיש רק חזון קצר, אם גם נמרץ ביותר. בגאולה עצמה ובהקמת מלכות ישראל, בהשכנת ישראל בטח על אדמתם ובברכה, שתתברך אדמתם, יתקדש שם אלהים בגויים (ל"ו—ל"ז). אבל בזה לא די לו. הוא חזונו של מלחמה אסכטולוגית מיוחדת, מלחמה עצומה, מלחמת עולם, שבה יתגדל ויתקדש ה' לעיני הגויים לעולם — מלחמת גוג.

⁹⁹ עיין למעלה, כרך ב', ע' 441—446.

דעה רווחת היא במדע המקראי, שהחזון על מלחמת גוג הוא טופס ראשון של כל הנבואות על מלחמת הגויים בירושלים באחרית-הימים ועל מפלתם לפני ירושלים. במטבע חזון זה כאילו טבועות נבואות ישעיהו (כ"ט, א-ח), מיכה (ד', ח-יג), יואל (ד', ט-יז), זכריה (י"ב-י"ד), אמנם, יחזקאל אומר בפירוש, שחזונו אינו חדש ושהוא פתרון לנבואות נביאי ישראל, בימים קדמונים (ל"ח, יז). אבל לדעת החוקרים הוא רומז לנבואת צפניה (א, יד ואילך) או, ביחוד, לנבואת ירמיהו על הגוי מצפון, שהרי גם גוג יבוא מן הצפון. אולם הדעות האלה אין להן שום יסוד, והן מעמידות את הדברים על ראשם.

כדי לקבוע את מקומו ההיסטורי של חזון גוג, יש לשים לב קודם כל למטבע המיוחד, שבו הוא טבוע.

הפרקים ל"ח-ל"ט הם חזון דמיוני מגוון. הנביא נרגש ונסער למראה הנוראות והנפלאות. הוא סוקר בימה תזונית רחבה, המראות עולים יחד, ויד המשורר רועדת ונבוכה בסדר תיאורם. ההרצאה הנסערת וכן נטיתו של יחזקאל בכלל לפירוש והכפלת דברים דיין לבאר את העדר ההרמוניה במבנה הפרקים, ואין הכרח להניח עבודים או הוספות. — בל"ח, א-ט; ל"ט, א-ב הנביא שם פניו אל „גוג ארץ המגוג” ומודיע לו את אשר יקרה אותו, באחרית הימים¹⁰⁰. גוג, מלך הצפון, ועמים רבים אתו נועדו בעצת אלהים לעלות למלחמה על ארץ ישראל באחרית-הימים ולנחול תבוסה על הרי ישראל. אלהים הוא שיתן „חחים” בלחייו ויוציא אותו אל המערכה הזאת. מן הכתובים האלה אפשר לכאורה ללמוד, שה' יעד מראש את גוג ועמיו למלחמה ולאבדן. אך ורק למען יקבר בהם לעיני העמים¹⁰¹. אבל כבר ראינו, שיחזקאל רחוק באמת מרעיון „קלנינטי” כזה. כסופרים מקראיים אחרים, הוא תולה באלהים

¹⁰⁰ מנוג הוא בבר' י', ב שם עם צפוני, סבני יפת. הוא נזכר יחד עם גופר, תכל, משך, תוגרמה, שנמנו גם ביח' ל"ח, א-ה. ביח' ל"ח, א מנוג הוא שם ארץ, ושם ל"ט, ז — שם עם. נוג נזכר בכתובות אשוריות כשם פרסי. השם נוג הוא הוא בלי ספק השם נִיגִם (בכתבי חיתדות: נוגו), והוא שמו של מלך לוד הספורסס, שמלך בערך באמצע המאה השביעית לפני ספיה. עיין לשאלה זו קרצ'מר, ביאורו ליחזקאל, ע' 255; הרסן, ביאורו ליחזקאל, ע' 244-245. מתקבל על הדעת תקונו של ברתולט ביח' ל"ט, א: „נוג ארצה מנוג”, כלומר: אל נוג ואל ארץ מנוג. נוג של יחזקאל אינו מלך ריאל. הוא שם חזוני של מלך אדיר, שימלוך באחרית-הימים בירכתי צפון. אין שום קשר בין חזון זה ובין פלישת סקיתים לארץ ישראל.

¹⁰¹ ועל זה כבר קטרג בועס רב דוחם, Propheten, ע' 238.

לפעמים החטאת אדם, אבל אינו חושב עם זה, שההחטאה היא הסבה הראשונה של הרע, ואמנם, בל"ח, יג הוא אומר, שגוג יצא למלחמה על ישראל מתוך, "מחשבת רעה", שתעלה על לבו, ומתוך המזמה להתנפל על עם שוקט, כדי, "לשלל שלל ולבז בז". תאות החמס היא איפוא הסבה האמתית. ובאמת דבר זה נובע מכל התיאור. ישראל הוא עם שלו, הם יושבים, באין חומה, ובריה ודלתים אין להם" (יא). אין להם כלי מלחמה. יחסייהם עם העמים הם יחסי שלום: הם עושים, "מקנה וקנין" עמהם (יב). ולעומת זה מתוארים גוג ועמיו כעמי מלחמה: הם רוכבי סוסים, תופשי חרבות, להם צנה ומגן וכובע (ל"ח, ד), קשת וחצים ורמח (ל"ט, ט). הם יבואו מצוידים בנשק רב ועצום (שם, ט—י). זוהי איפוא הסתערות עמי המלחמה על מלכות השלום. בעצת אלהים יהיה סופה של ההסתערות הזאת — קדוש שם ה' בעולם. גוג ועמיו אינם אויבים היסטוריים לישראל. הם עמי צפון רחוקים, עמי מלחמה ברבריים, שאינם יודעים את ישראל ואלהיו. שמועה תגיע אליהם, שיש עם בדרום, והוא יושב, "בטח", אין לו מבצרים, ואין לו כלי מלחמה. ואז יתפקדו לצאת למלחמה על העם הזה, "לשלל שלל ולבז בז". הבטוי שאול מדברי ישעיהו על אשור, שבט אפו של ה' (יש' י, ה—ו). אבל גוג הוא לא שבט אפו של ה', והוא לא נשלח להעניש את ישראל. ישראל לא חטא. החטא הוא חטאו של גוג בלבד: תאות החמס. מפני זה לא תביא עליה רעה אמתית על ישראל. הוא ועמיו יעלו, כענן לכסות הארץ" (ל"ח, ט, טז). אבל מלחמה בישראל לא תהיה באמת. ערים לא יכבשו, חללים לא יפילו. כשיציפו העמים האלה את הארץ, תעלה עליהם חמת ה', והוא ישפט אתם. רעש גדול יהיה, כל החי יחרד, הרים ימוטו, כל חומה תפול. על הרי ישראל תפרוץ מלחמה בין העמים הזרים, ותהיה חרב איש באחיו. בדבר ודם ישפט אלהים אתם, גשם וברד ואש וגפרית ימטיר עליהם (ל"ח). על הרי ישראל יפלו גוג ועמיו. בשרם יהיה מאכל לעוף השמים ולחית השדה, זבח גדול על הרי ישראל. שבע שנים יבעירו יושבי הארץ אש בנשק העמים. שבעה חדשים יקברו את החללים. אז ידעו הגויים, כי קדוש ה' בישראל (ל"ט, א—ז). אז ידע ישראל, כי ה' הוא אלהיהם (כב). אז ידעו הגויים, שגלות ישראל היתה אצבע אלהים: כי בעונם גלו בית ישראל, ובקנאת אלהים לשם קדשו השיב את שבותם. אז ידעו הגויים, כי אלהים לא יסתיר עוד את פניו מישראל (כג—כט). מלחמת-גוג זאת אינה איפוא פורענות על ישראל. היא אות אלהים לכבודם ולמען שם קדשו. ירושלים לא נזכרה כלל בחזון. העמים אינם שמים מצור על העיר, אינם כובשים אותה, אינם נופלים לפני חומותיה. בחזון יחזקאל אלהים שוכן בעיר הקודש.

גל העמים אינו יכול כלל להגיע אליה. פגריהם לא יפלו בה לטמאה. תבוסת העמים תבוא על הרי ישראל.

חזון זה יחיד ומיוחד הוא בנבואה המקראית, ואינו יכול להחשב ל„טופס“ כלל וכלל. בכל הנבואות האויב הוא אויב ריאלי, שנשלח בישראל בגלל חטאם, כדי להרע להם ולהענישם, ולא אויב, שעלה על ישראל למלחמה רק מתוך תאות חמס שלו ושנתנה לו רשות לעלות, כדי שהוא עצמו יענש, למען יכבד בו ה'. בכל הנבואות האויב בא לפני הגאולה, ויש שמפלתו היא ראשית הגאולה. כאן האויב בא אחרי הגאולה. שחזון גוג דבר אין לו עם צפ' א', יד ואילך, ברור: צפניה אינו נבא כאן כלל למפלת האויב. וכן אין יחזקאל יכול לחשוב את חזונו כפתרון לנבואות ירמיהו על הגוי מצפון. הגוי מצפון הוא מוטיב משותף. אבל זוהי נקודת-המגע היחידה. הגוי הצפוני של ירמיהו הוא אויב ריאלי: הוא נועד לשים את אדמת ישראל לשממה, להרוג את יושביה, להכרית אוכל מפיהם וכו'. לגוג לא נועד כלל תפקיד כזה. מצד שני, אין חזון גוג יכול להחשב כטופס לנבואות ישעיהו, מיכה וזכריה. כי גם בנבואות אלה האויב הוא ריאלי, המצוקה מצוקה ריאלית, ומלחמת האויב בישראל אינה אחרי הגאולה. ועוד: בנבואות אלה האויב שם מצור על ירושלים, ובמצור זה הוא נוחל מפלה. לא כן גוג. וגם חזון יואל אינו טבוע במטבע חזון-גוג. גם בחזון יואל האויב הוא ריאלי והיסטורי. העמים ישפטו על הרעה, שהרעו לישראל. הם יעלו למלחמה מתוך איבה ישנה לישראל. הם יובאו לפני האל למשפט. הם לא ישפטו בכל הארץ אלא ב„עמק יהושפט“. וכל זה יתרחש לפני הגאולה. מעין זה יש לומר גם על צפ' ג', ח. חזון גוג אינו דומה גם לחזון-הכוס של ירמיהו (כ"ה, טו—לח). בחזון זה משתתפים גם מלכי הצפון. את הכוס שותים גם מלכי יהודה. אבל המלחמה המתוארת כאן היא מלחמת עולם. אין העמים עולים למלחמה על ארץ ישראל. ישראל נענשים גם הם. וגם כל המאורעות האלה מתרחשים לפני הגאולה.

חזון גוג הוא לא טופס ראשון, אלא, אדרבה, מין פסיפס של מוטיבים שאולים מחזונות שונים. לדמיו הרעש השוה מיכה א', ד; נחום א', ה; יואל ב', י; ד', טו. לדמיו חרדת החי השוה הושע ד', ג; צפ' א', ג. לדמיו האש והברד השוה יש' ל', ל—ג. לדמיו הזבח השוה צפ' א', ז—ח; יר' י"ב, ט; מ"ו, י. האידאיה, שעם יעלה על ישראל מן הצפון לכבוש את ארצו, רווחת בספרות הנבואית. יש שהעם מדומה כעם, שיבוא לארץ ישראל מדרך הצפון, ויש שהוא מדומה כעם היושב בצפון. ה„גוי“, שנבא עליו עמוס, ילחץ את ישראל מצפון ועד דרום (ר', יד). זהו, כנראה,

איזה עם צפוני. על האויב ממרחק נבאו נביאים רבים. ישעיהו נבא, שבאחרית-הימים יעלו עמים למצור על ירושלים, ושם תהיה תבוסתם שלמה. כבר ראינו, שמליצה מנבואת ישעיהו על אשור נמצאת בחזון גוג. מיכה וזכריה נבאו גם הם על מלחמת-עמים אחרונה בירושלים ועל תבוסתם האחרונה. על עליית גוי מצפון נבא ירמיהו. אבל נבואתו היתה נוסחה חדשה של נבואה „מימים קדמונים“ בדב' כ"ח, מט ואילך (השוה יר' ה', טו—יז). „טופס“ אין איפוא לחזון גוג לא בספרות הנבואית ולא באיו מסורת קדומה¹⁰². אבל ברור, שיחזקאל השתמש בחזונות עמוס, ישעיהו, מיכה, יואל וזכריה, נטל מהם צבעים שונים ויצר מהם חזון חדש. יחזקאל, שנבא אחרי החורבן, היה מוכרח לקבוע את זמנה של המלחמה האחרונה הזאת אחרי קבוצ גלויות ובנין ירושלים. כי איך יעלו העמים למלחמה על העיר החרבה? מלבד זה הוא טובע את החזון במטבע אידיאה חדשה: באחרית-הימים יעלה עם צפוני על ארץ ישראל, לא בחטאת ישראל, אלא מתוך תאווה חמס אלילית מלחמתית ומתוך מזמה לבוס את מלכות השלום. אבל את מזמתו לא יבצע, אל עיר האלהים לא יגיע. בישראל לא יוכל לנגוע לרעה. הוא יפול על אדמת ישראל בחרב לא איש. אז יתגדל ויתקדש שם אלהים ברל העולם. זהו פתרונן של הנבואות „מימים קדמונים“.

האידיאה של התקפת אויב, שאינה עונש ושסופה תהיה התקדשות שם האלהים, שרשה בלי ספק בספורי התורה על יציאת מצרים: הצל הכביד את לב פרעה למען הרבות אותות ומופתים ולמען ידעו מצרים את ידו (שמ' ז', ג—ה; ט', יד—טז; י', א—ב; י"ד, ט). וביחוד: האל הניע את פרעה לרדוף אחרי ישראל ברכבו ובפרשיו למען „יקבד“ בהם (שמ' י"ד, ב—ד, ח, יז—יח). גם כאן עם צבאי מצויד בנשק רודף אחרי עם חסר נשק. אין הוא יכול להרע לו. הוא נענש בידי האלהים למען כבוד שמו. יחזקאל משתמש גם באותו הבטוי עצמו: יום גוג יהיה „יום הקבדי“ (ל"ט, יג); בגוג יקדש ה' לעיני הגוים (ל"ח, טז, כג; השוה ויק' י', ג: אקדש... אכבד). גם מוטיב תורתי זה הפך יחזקאל למוטיב אסכטולוגי.

¹⁰² עיין גרסמן, Ursprung, ע' 174 ואילך; הרטמן, ביאורו, ע' 247—248.

כל שכן שאין לראות את חזון גוג כמיוסד באנדה מיתולוגית על צבא „דימוני“, שיסחער מן הצפון על אלהים ועולמו וכו', עיין שטרק, ZAW, 1933, ע' 18—21. עמי גוג הם ריאליים. הם רוכבי סוסים, והם באים לשלול שלל ולבזו בו. הם בשר ודם, פגריהם נאכלים ונקברים וכו'. — לשאלת הצבא ה„דימוני“ עיין בפרק על האסכטולוגיה הישראלית בנספח.

חזון גוג הוא איפוא לא טופס ראשון אלא מין „מאסף“ לחזונות העתיקים. לטופס הוא נעשה רק בספרות האפוקליפטית ובאגדת חז"ל. השפעת חזון זה היתה עצומה ביותר באורנמנטיקה האסכטולוגית. הוא נעשה מסגרת למאורעות אחרית־הימים. ועם זה נטשטש אפיו המיוחד. האפוקליפטיקה והאגדה ערבבו את כל הסממנים. „מלחמת גוג ומגוג“ המאוחרת אינה מלחמה ללא מצוקה ממשית. וגם מקומה נעתק: היא נעשתה בדרך כלל למלחמה המרכזית של פני הגאולה. היא נעשתה אחד המוראים הגדולים של הקץ.

חזון גוג הוא חזון עולמי. במפלת גוג יתקדש שם אלהים לעיני הגויים. ובכל זאת אין יחזקאל ממעצבי הדמוי של ההיסטוריה העולמית. הפלוג של האמונה העתיקה בין ישראל לעמים קיים גם אצלו בכל תקפו. גם מלחמת גוג לא תשים לו קץ. אין הוא צופה לזמן, שבו יתאחדו העמים באמונה אחת. אין גאולה אחת להם. למצרים הוא נבא שיבת שבות מיוחדת. עם עם וגורלו. יחזקאל קבל הרבה מנביאי „הימים הקדמונים“. אבל הוא לא קבל את החזון על תשובת העמים לאלהים באחרית־הימים.

י.ד. מספרות החורבן

מספרות החורבן נשתמרו בידנו ששה פרקי שירה: ס' איכה ותהי קל"ז. פרקים אלה אינם מיסודה של הנבואה הקלסית, ודבר אין להם בכל אופן עם נבואותיהם של נביאי החורבן. הם מיצירת האמונה העממית, הלאומית. בפרקים אלה משתקפת דמותה של האומה בדור החורבן כמו שהיא. בהם מדברים אלינו אנשים, שהם עצמם מנושאים של האמונה העממית. הם מספרים לנו על צפיותיהם, על אמונותיהם, על שברון לבם ועל תקוותיהם. בהם מדברת האומה, שנביאי החורבן מקטרגים עליה. אלה הם דברי "הצד השני", דברי "הנאשם". מן הפרקים האלה נמצאנו למדים, מה היה טיבה של האמונה העממית: אמונת-יחוד שרשית, שהיתה קיימת לפני נבואת החורבן ולא היתה תלויה בה בשום בחינה.

1. ס' איכה

ס' איכה כולל חמשה שירים, שארבעה מהם (א'—ד') הם אלפביתרים (ג' הוא אלפביתר משולש). השירים שונים זה מזה באפים וטיבם הפיוטי, וכל אחד מהם נראה כחטיבה שלמה בפני עצמה. ויש סבורים, שהם יצירות של משוררים שונים מזמנים שונים¹. אבל באמת יש יסוד להנחה, שחמשת השירים הם מסכת פיוטית אחת, מעשה ידי אמן אחד, שלא יכול למצות את נושאו בשיר אחד, ולפיכך עצב אותו בשירים שונים המשלימים זה את זה. להנחה זו יש ראיות מספיקות מן התוכן ומן הסגנון.

¹ לשאלות ס' איכה עיין: אייספלדט, Einleitung, ע' 543—550; ויזמן (Wiesmann), Biblica, 1936, ע' 71—84; רודולף, ביאורו לאיכה, הרשימה הביבליוגרפית בע' 10—12. לדעת אייספלדט (ע' 548) נתחברו ב', ד' וה' בלי ספק לפני 588, וכן, כנראה, גם א' וג'. על הרעות השונות בענין זה עיין ויזמן, ע' 75—78. ויזמן מטעים את הראיות לכך, שהמשוררים היו עדי ראייה לטאורעות (ע' 78). אבל בכל זאת סבור הוא (84), שאין להכריע. לדעת רודולף (ע' 5 ואילך) נתחבר א' אחרי 588 (אחרי גלות יהויכין), ב' וד' מיד אחרי 587, ג' וה' קצת אחרי זה. רודולף מתנגד להפרדת ג' משאר הספר. (על השקפת רודולף עיין עוד להלן, הערות 2, 9, 16, 17). לשאלת זמן חבר השירים עיין להלן.

מבנה השירים. ציון ומלכה האחרון

הפרקים א'–ב' מאוחדים על-ידי האלגוריה של ציון-האם, האלמנה הבוכה על גורלה ועל גורל ילדיה. בג'–ה' אלגוריה זו כבר איננה. בא'–א"א המשורר מדבר על ציון-האם בלשון נסתר. במחצית השיר, באות כ"ף (בסוף הפסוק) בא מעבר: ציון-האם מתחילה לדבר, ודברה נמשך עד סוף הפרק. בטז היא כאילו מבארת את טעם הבכי, שבו השיר פותח. בפרק ב' המשורר מדבר שוב על בת-ציון בלשון נסתר. באות כ"ף (פסוק יא) בא שוב מעבר: המשורר מתחיל שופך את לבו על שבר בת-עמו. בפסוק יג הוא פונה אל ציון-האם. בפסוק יח הוא מעורר אותה לבכי. בכ–כב הוא שם בפיה דברי-זעקה אל האלהים. האלגוריה פותחת איפוא במוטיב הבכי, ובו היא מסימת.

בין א'–ב' ובין ד'–ה' רובץ כספינס פרק ג', הפותח במלים „אני הגבר“. השיר הזה הוא מורכב. א–לט, נב–סו הם קינת-יחיד, ויש בה מכל הסממנים הנוסחתיים של קינת-היחיד בס' תהלים ובס' איוב ועוד. אבל מ–מז הם קינת-העם. כאן העם מדבר (או המשורר בשם העם) בלשון רבים: „נחפשה דרכינו“, „נשא לבבנו“, וכן להלן. במח–ג יש צירוף של הסגנון האישי והלאומי: היחיד בוכה על שבר בת-עמו, כמו בב', יא. מכיון שפסוקי קינת-העם הם מן הא"ב של השיר, הרי שהם חלק ראשוני ואורגני של השיר ושהמשורר דמה את „הגבר“ כסמל לאומי. זאת אומרת, שגם השיר הזה הוא אלגורי, אלא שהדמות האלגורית היא כאן לא ציון-האם אלא איש מעונה וסובל. המעבר הזה מדמות אשה לדמות גבר יכול להתבאר ביאור טבעי רק מתוך ההנחה, שבפרק ג' המשורר שם דברי קינה בפי אישיות היסטורית, בפי אדם, שגורלו היה סמל לגורלה של האומה. השאלה היא: מי הוא האיש הזה?

אין ספק, שאין הוא ירמיהו. אין ירמיהו עצמו מדבר כאן על גורלו (בכל הספר אין שורה אחת של ירמיהו, עיין להלן). ואין המשורר מתכוון לגורל ירמיהו כגורל סמלי. כי בקורות ירמיהו אין שום דבר, שיתאים לתיאור גורלו של ה„גבר“². יש לשער שהשיר הזה הוא קינה על גורל צדקיהו

² עיין למעלה, ע' 402–404, הערה 6. רודולף, ביאורו, ע' 46, אומר, שאיכה ג', יד („הייתי שחק לכל עמי, נניחם כל היום“) הוא ציטטה מיר' כ', ז. אבל לענ האויב הוא מוטיב מומרי מצוי (עיין הה' כ"ב, ח; ל"ה, מז; מ"ד, יד, ועוד). למוטיב ה„ננינה“ עיין תה' ס"ט, יג. ולא עוד אלא שביר' כ', ז טעם השחק והלעג הוא „דבר ה“, שמתנגדי ירמיהו אינם מאמינים בו. ואילו בס' איכה אין שום זכר לפעולה נבואית המעוררת לענ. לוענים רק לאמונו של „הגבר“. פרלס, ביאורו לאיכה, פותחה לנ',

ושהמשורר העמיד ליד ציון את מלכה האחרון כסמל לאסון האומה כולה. שמשורר זה היה ממעריציו של צדקיהו, אנו למדים מד', כ. סממני הקינה מתאימים מאין כמותם לגורל צדקיהו: הוא הוא שראה „עני בשבט עברתו“, הוא הושב „במחשכים כמתי עולם“, הוא נאסר בנחשתים, בניו הומתו, והוא היה „שומם“ (יא), הוא היה שחוק „לכל עמים“ (יג, כגירסא הנכונה), אותו צדו „כצפור“ (נב; השוה ד', כ: „גלעד בשחיתותם“), אותו שמו בבור. בפרטים יש, כמובן, גם מליצה מזמורית נוסחאית. עירוב הסגנון האישי והלאומי בפרק ג' מתבאר גם הוא מתוך הנחה זו באופן טבעי ביותר. כי גם בכמה מזמורים מקראיים אחרים המלך מופיע כסמל האומה, ובמזמורים אלה יש עירוב סגנונים. עיין תהי' כ', כ"ח, מ"ד, ס', ע"ב, פ"ט, קמ"ד; חבקוק ג' 3. המשורר השתמש איפוא בפרק ג' בטופס מזמורי קבוע. פרק ג' חותם את החלק האלגורי של מגילת-השירים.

בפרקים ד'—ה' אין עוד יסוד אלגורי כלל (מלבד המליצות הכלולות „בת עמי“, „בת-ציון“). המשורר מדבר בשם האומה בלשון רבים: „עדינה תכלינה עינינו“ (ד', יז), וכן להלן עד סוף הספר. סגנון זה מתחיל כבר, כמו שראינו, בג', מ. בזה יש רמז-מה להמשך-יצירה רצוף. בד', א—טז המשורר מדבר על ציון ויושביה בלשון נסתר. אבל גם בשיר זה, כמו בא'—ב', יש באות כ"ף מעבר: בא'—י מתואר הרעב, ואילו בי—כב מדובר על חורבן העיר, על ציון ואויביה, על גורל מלכה. הפעל („כלה“) הוא זה שבב', יא („כלו“). בפרק ה' אין אלפבית, אבל מנין פסוקיו עשרים ושנים כמנין האותיות. וגם כאן יש מעבר במחצית השיר, בפסוק יא: עדי נמשך תיאור הדלדול והרעב, וביא—כב בא תיאור הענויים והאבל. יש איפוא מבנה אחד בא', ב', ד', ה': כולם חצויים במחציתם. גם זה מעיד על אחידות היצירה.

התיאור המודרג של החורבן

בחינת תכנם של השירים מראה ביחוד על אחידותם הפנימית, למרות חילופי הצורות האמנותיות וגם למרות ההבדל בכוח הפיוטי המתגלם בהם. בשירים אלה אנו מבחינים פתוח מודרג של המוטיבים משיר לשיר והוספת קוים בתיאור החורבן משיר לשיר. מוטיב, שנרמז בשיר זה, מופיע אחרי כן שוב, ולפעמים—כשהוא מורחב ומעוצב יותר. יריעת החורבן מתגוללת

מראה ביתור על פסוקים נג ואילך (השוה יר' ל"ח). אבל חיי ירמיהו לא נצטחו בכור, וגם לא ידו בו אבנים.

⁸ חשוה למעלה, כרך ב', עמ' 680, הערת 65.

לפנינו בהדרגה, בשורה של תיאורים. שיר משלים שיר. ורק כולם יחד נתנה התמונה השלמה.

יש סדר-זמנים מסוים בשורת התיאורים בכללם: בא', א—ד, יח נתן לנו תיאור המצור, הרעב, השבי והחורבן. בד', יט—כ נזכרת בריחת צדיקו עם שריו ותפיסתו. בה' בא תיאור הסבל בעיר החרבה והכבושה. אין כאן איפוא גבוב מקרי מיד מלקט. אולם יד-אמן אחת נכרת ביחוד בעצוב פרטי התיאורים.

פרק א' פותח במוטיב האלמנות והמס (א). יהודה גלתה „מעני ומרב עבדה“ (ג). גלות זו היא לא השבי, שמדובר עליו רק אחר כך, אלא בריחת-פליטים מן הארץ המשועבדת, הרעבה והמעונה⁴. אולם השעבוד, הענוי והמס מתוארים רק בה', ב—ג. המוטיב הראשי של א' היא התלונה החוזרת על האוהבים-הבוגדים ועל האויבים כולם. שחוק האויבים ושמחתם, שנזכר בא', ז, כא, מופיע בב', טו—טז בתיאור מוגבר. אחרי כן הוא נזכר גם בג', יד, מז, סג. ורק בד' נזכרו בוגדים ואויבים בשם: בד', יז נזכר תפקיד מצרים, ובד', כא — השמחה-לאיד של אדום. גורל בנות-ציון נזכר ראשונה בא', ד: „בתולתיה נוגות“. אחר כך, בפסוק יח, נזכר שבי הבתולות. ב', י מקביל לא', ד, בב', יב נזכרו יסורי האמהות על ילדיהן הגוועים ברעב. בב', כ ציון זועקת על בנותיה האוכלות ילדיהן. בד', ג מתוארת האם המתאכזרת ליונק. ושיא הזועה הוא בד', י: נשים רחמניות מבשרות ילדיהן. ענוי נשים ובתולות נזכר רק בה', יא. דירוג כזה יש גם בתיאור גורל הילדים עצמם. וכן בתיאור הרעב בכלל. הרעב נזכר בא', יא, יט. בב', יא—יב, יט—כ אנו מוצאים תיאור מפורט יותר של רעב הילדים ואמותיהם. בד', א—י אותם המוטיבים מופיעים בתיאור רחב עוד יותר. בה', א—י נוסף תיאור הרעב אחרי המצור והכבוש, ובו נשלמת פרשת הרעב.

חטא ירושלים נזכר ראשונה בא', ה בצורה סתמית, ובצורה סתמית זו הוא מופיע בכל הספר: א', ת, ט, יד, יח, כ, כב; ב', יד; ג', מב; ד', כב; ה', ז, טו. רק בד', יג נזכרה בפירוש שפיכת דם צדיקים, וחטא זה הוא שנרמז, כנראה, גם בא', ט (טמאתה בשוליה, השוה יר' ב', לד: „בכנפיה... דם... נקיים“). בא' נזכר חטא ירושלים בכלל. בב', יד; ד', יג נזכר חטא

⁴ עיין יר' מ', יא ואילך. לביאור איכה א', ג עיין רש"י, וכן בודה, להר ופרלס בביאוריהם. אבל אין הכוונה ליהודים, שנלו למצרים עם ירמיהו (פרלס, שם, ועיין גם בודה). כי כאן מדובר על פליטים, שרודפים השינו אותם לפעמים „בין המצרים“. ואילו אחרי היהודים, שברחו למצרים, לא רדפו.

הנביאים. חטא הכהנים נפקד רק בדי', יג. תופעה שלילית מפליאה מעידה גם היא על אחידות. בשום מקום לא נזכר כאן במפורש חטא האלילות. בארבעה מקראות אנו מוצאים את המליצה על האש, שנתכה על ציון, ובכולם נסמכה האש לחורון־אף וחמה: א', יב—יג; ב', ג—ד; ד', יא. האף והחמה הם מוטיב המופיע בכל הספר החל מא', יב עד ה', כב. המוטיב מוגבר בפרק ב' — פרק הזעם.

פרק א' הוא קינה על העיר „רבתי עם“, אבל לא על „שרתי במדינות“ (עיין א', א). מתוארים האבל, השממה, השבי, חלול המקדש וכו', אבל הממלכה והמלך עדיין לא נפקדו כאן. הקינה על „שרתי במדינות“ נתנה רק בב', באלגוריה על המלך שבג' וכן בדי', יט—כ וברמז בה', טז („נפלה עטרת ראשנו“). פרק ב' הוא שיא קינת־הזעם. פרק א' הוא רק כמין מבוא אֶלֶגִי לשרית־זעם עצומה זאת. אחרי היבבה הדמומה שבקינה הראשונה המשורר כאילו נעור ורואה שוב בעיני רוחו את זועת החורבן, וזעקת־שבר אדירה מתפרצת מפיו. כל המוטיבים שבפרק א' חוזרים ומופיעים בפרק ב': בכי ציון־האם, האויבים ולעגם, אבל העיר ושעריה, אנחת כהניה, שריה ועמה, השבי, העוון, חלול המקדש, הרעב, האידיאה, שהכל הוא מעשה אלהים, הבכיה לפני אלהים. אבל בב' האנחה נהפכת לזעקה, הצבעים נעשים לזהטים, היגון נהפך לכאב צורב. הקינה קבועה במסגרת הזעם, שנזכר בראשה (א—ו) ובסופה (כא—כב) שמונה פעמים, המשורר מקונן על „תפארת ישראל“, שהושלכה „משמים ארץ“. הוא אינו רואה עוד „גוים באו מקדשה“ של ציון (א', י). אלא הוא רואה „הדם רגליו“ של האלהים שבור ומתגולל בעפר. שחת אלהים מועדו־מקדשו, השבית שבת וחג, זנח מזבח, נאר מקדשו. גוים „קול נתנו“ בבית ה', הרגו במקדש „כהן ונביא“. הוא אינו רואה עוד את שערי ציון „שוממין“ (א', ד). אלא רואה הוא את „כל נאות יעקב“ הרוסים, מבצרי יהודה שבורים, „כל מחמדי עין“ הרוגים, ארמנות ישראל נתוצים, חל וחומה מושחתים ואבלים, שערי ציון טבועים בארץ, בריחיה גדועים ושבורים. מופיעה כאן לא רק האידיאה, שאלהים עשה כל זאת. אלא מופיע אלהי־הזעם כמשחתית והורס: האל בלע ולא חמל, הרס, גרע בחרי אף, „דרך קשתו כאויב“, נצב כצר, ובימינו הרג „כל מחמדי עין“, שחת את המבצרים, החריב את מקדשו, אבד ושבר את בריחי ירושלים. האויבים הם רק עוזריו של אלהי־הזעם. הוא אינו רואה עוד עם „נאנחים, מבקשים לחם“ (א', יא). אלא הוא רואה עוללים ויונקים עטופי רעב ברחובות עיר, בראש כל חוצות, נשים אוכלות פרי בטן. וכן להלן. הרס המבצרים, החומות, הארמונות הוא בקינה זו רקע לחלול התפארת — לזעקה על אבדן הממלכה:

ਪ੍ਰਭੂ ਜੀ, ਮੈਂ ਬਣਦਾ ਹਾਂ, ਬਾਪੂ ਜੀ ਜੀਵਨ, ਜੇਕਰਕਿ ਜੀਵਨ

[illegible][illegible]

על חטא, והתשובה היא מפתח לשער הרחמים והסליחה. אין שום ספק, שזוהי האידיאולוגיה של משורר כל הקינות האלה: החורבן הוא עברה וזעם, אבל הוא גמול על חטא, ולפיכך יש תקוה לשיבת שבות. האידיאה הזאת היא בעצם האידיאה היסודית הכבושה בכל השירים האלה: התקוה לחסד אלהים היא היא הטעם הפנימי של עצם יצירתם. שהחורבן הוא עונש על חטא, המשורר מטעים בכל הפרקים, „צדיק הוא ה'“ (א', יח) — זהו יסודו המוצק. טעם פניית ציון אל האלהים בא', יב, כ, כב; ד', א ואילך היא האמונה בסליחה וחסד. גם בשיר-הזעם המשורר מעורר את בת-ציון לשאת כפיה ולצעוק אל האלהים על אסונה (ב', יח-כב). בד', כב הוא מבשר, שתם עוון בת-ציון. בה', יט—כב הוא מתפלל על שיבת השבות. אולם רק בג' הוא מביע את אמונתו מבע שלם. המלך המעונה, סמל האומה, מתנה את רוב סבלו. אבל הוא „משיב אל לבו“, שיש תוחלת ותקוה. כי הרע הוא לא רצון אלהים, אלא פרי החטא, ולפיכך יש גאולה לאדם בתשובה. ובקטע הלאומי המשורר שם בפי האומה דברי התעוררות לתשובה: נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה עד ה' וגו' (מ ואילך). במח—ג הוא קובע אחרית ותקוה לבכי על החורבן: „עד ישקיף וירא ה' משמים“. בזה הוא חותם את מוטיב הבכי בכל הספר. ורק אחרי זה באה הבעת הבטחון בישועה ובגמול לאויבים (נו—ס).

מכיון שרק בפרק ג' הובעה האמונה ברחמי אלהים, הקובעת תכלית לבכי ולצעקה שבשאר הפרקים, והובעה הדרישה לשוב בתשובה, המשלימה את הודוי על החטא ואת צדוק-האלהים שבשאר הפרקים, הרי אין ספק, שפרק זה הוא חלק אורגני של מגילת-השירים הזאת, וגם — גרעינה האידיאולוגי. בפרק יש גיון ח כ מ ת י מן הסוג המצוי בספרות המזמורית. המשורר רקם אותו כאן בפרובלמה הלאומית. ובמיוחד יש לראות את פרק ג' כסיום והשלמה של פרק ב': ב' הוא מדת הזעם, ג' מצרף למדת הזעם את הרחמים והתקוה. ואם כן, הרי יש לומר, שכל חטיבה שירית במגילה זו (א', ב'—ג', ד', ה') מסתיימת בתפלת גמול לאויבים או בתפלת שיבת-שבות. גם זה רומז על יד-אמן אחת.

על אחריות הספר מעידה גם לשונו⁶.

⁶ א', א: ישבה בוד (ג', כח: ישבה בוד). א', ב: רדפיה; ו: רדף (ג', מנ, ס; ד', יט; ה', ה); א', ג: לא מצאה מנוח... רדפיה... (ה', ה: נרדפנו... לא הונח (גו). א', ד, טו: מועד (ב', ו, כב). א', ה: עולליה (ב', יא: עולל ויונק; יט: עולליך; כ: עוללי מפותח; ד', ד: יונק... עוללים). א', ה, יב: הונה (ג', לב, לג). א', ו: ונכרה... ימי עניה ומרודה (ג', יט: זכר עניי ומרודי). א', ו: מיטי קדם (ב', יז: מיטי

זמן חבור השירים. מחברם

על זמן חבורם של השירים האלה הובעו השערות שונות. אבל באמת יש בשירים אלה עדות די ברורה, שנתחברו בעצם שעת החורבן, עוד לפני גמר החורבן.

בסי' איכה חזרת כמה פעמים התרעומת המרה על בגידת העמים

קדם; ה', כא: ימינו כקדם). א', ח: וחשב אחר; יג: השיבני אחר (כ', ג: השיב אחר).
 א', ט: ראה... עניי (ג', א: ראה עני). א', י: מחמדיה; יא: מחמדיהם (ב', ד: מחמדי עין). א', י: אשר צויתה; יז: צוה ה' (כ', יז: אשר צוה; ג', לו: ה' לא צוה). א', יא: ראה ה' והבימה; יב: הבימו וראו; יח: שמעו וראו; כ: ראה ה' (כ', כ: ראה ה' והבימה; ג', ג: ישקיף וירא ה'; גמ—סג: ראיתה... שמעת... הבימה; ד', מז: להבימם; ה', א: הבימה וראה). א', יב: הבימו וראו... אשר עולל (כ', כ: ראה... והבימה למי עוללה). א', יב: אשר עולל לי; כב: ועולל למו כאשר עוללה לי (ב', כ: למי עוללה; ג', נא: עוללה לנפשי). א', יב: כל עברי דרך (כ', מז: כל עברי דרך). א', יב: ביום חרון אפו (כ', א: באפיו... ביום אפו; ג: בחרי אף; ו: בועם אפו; כא: ביום אמך; כב: ביום אף ה'; ג', מב: ...באף ותדרפנו; סו: חרף באף; ד', יא: חרון אפו). א', יג: נתנני שממה (ג', יא: שמני שמם). א', יג: שממה... דוה; כב: ולבי דוי (ה', יז: דוה לבנו... ששם). א', מז: בת יהודה (כ', ב, ה; רק בסי' איכה). א', מז: עיני ירדה מים (ג', מח: פלגי מים תרד עיני). א', יח: פיהו מריתי; כ: מרו מריתי (ג', מב: פשענו ומרינו). א', יח, קרי: לכל עמים (ג', יד: לכל עמים; לפי נוסחא אחרגא). א', יח: בתולתי ובחורי (כ', כא: בתולתי ובחורי; בכל המקרא בחורים קודמים, אבל עיין עמ' ח', יג). א', כ: מעי חמרמו (כ', יא: חמרמו מעי). א', כא: איבי... ששו (כ', יז: וישמחה... אויב; ד', כא: שישי ושמחי). ב', ב: בלע... ולא חמל... הרם; יז: הרם ולא חמל; כא: הרגה... מבחת לא חמלת (ג', מג: הרגת לא חמלת). ב', ד: דרך קשתו... נצב... (ג', יב: דרך קשתו ויציבני...). ב', ד: שפך כאש חמתו (ד', יא: ...חמתו שפך... ויצת אש). ב', ז: זנת (ג', יז, לא; השוה ה', כ). ב', י: ישבו... ידמו (ג', כח: ישבו... וידם). ב', יא: על שבר בת עמי (ג', מח: על שבר בת עמי; ד', י: בשבר בת עמי). ב', יב: בהשחפך (ד', א: תשחמכנה). ב', יד: ולא גלו על עונך (ד', כב: גלה על חמאתיך; "גלה על" רק בסי' איכה). ב', מז: פצו עליך פיהם כל איביך (ג', מז: פצו עלינו פיהם כל איבינו). ב', יח: אל תחני פוגת לך אל הדם בת עינך (ג', ממ: עיני נגרה ולא תדמה מאין הפגוח). ב', יט: פני אדני (ג', לה: פני עליון; ד', מז: פני ה'). ב', יט: שפכי לבך... שאי אליו כפיך (ג', מא: נשא לבבנו אל כפים אל...). ב', יט: בראש כל חוצות (ד', א: בראש כל חוצות). ג', ט: ונשובה עד ה' (ה', כא: השיבנו ה' אליך ונשובה).

ה"אֹהֲבִים", ה"רְעִים". כבר הזכרנו, שזהו מוטיב ראשי בפרק א'. „אֵין מִנַּחֵם לָהּ מִכָּל אֹהֲבֶיהָ, כָּל רְעִיהָ בִּגְדוּ בָהּ", מתנה המשורר את צרת לבה של ציון הבוכיה. התלונה „אֵין מִנַּחֵם" מכוונת לעמים-האֹהֲבִים גם בא', ט, יז, כא. בא', ז המשורר מתאונן על שלא היה „עֹזֵר" לציון. בד', יז הוא מזכיר במרירות את צפית-השוא לעזרת מצרים. אולם התלונות האלה מובנות רק בפי אדם, שמאורעות שנות החורבן עברו עליו ושהוא עצמו היה שותף באמונה בעמים-האֹהֲבִים ובצפיה לעזרת מצרים. בדברי המשורר מורגשת עוד כל מרירות האכזבה. בעובדיה, ישעיהו השני, חגי, זכריה, מלאכי אין כבר שום זכר למוטיב זה. יש נבואות-פורענות-ונקם כלפי העמים-האֹהֲבִים, אבל אין תרעומת על בגידת עמים-אֹהֲבִים. בס' איכה הובעה איפוא הרגשת דור-המלחמה-והחורבן עצמו. הוא מובן רק כיצירה, שנוצרה בעצם שנות החורבן. מאלפת ביחוד ההשוואה עם ישעיהו השני. מוטיב ראשי בישיעיה השני הוא מוטיב הנחמה. אבל „מִנַּחֵם" מבין העמים-האֹהֲבִים אין כאן כל זכר ורמז. המנחם הוא אך ורק האלהים. ביש' נ"א, יח יש מקבילה לאיכה א', ב: „אֵין מִנְהֵל לָהּ מִכָּל בָּנִים יִלְדָּה". השבעים ויונתן גורסים כאן „אֵין מִנַּחֵם לָהּ" (כלשון איכה א', ב, ט, יז, השוה כא), ואין ספק, שזוהי הגרסא הנכונה. אבל אף לפי הנוסח העברי יש כאן מקבילה לאיכה א', ב. אולם במקום „מִכָּל אֹהֲבֶיהָ" אומר הנביא „מִכָּל בָּנִים יִלְדָּה". האידיאה של מנחם מבין העמים כבר נעלמה לגמרי. בין ס' איכה ובין ישעיהו השני עברו כחמשים שנה.⁷ — להערכת המוטיב של בגידת העמים עוד נשוב להלן.

⁷ בין ס' איכה ובין ישעיהו השני יש כמה וכמה מנעים, ועל יסוד זה יש מוצאים בספר (בפרק א') מהשפעת ישעיהו השני (ל'ה ר, ZAW, 1894, ע' 42 ואילך, ביאורו, ע' XIV; בודה, ביאורו, ע' 76). אבל באמת אין ספק, שישעיהו השני קבל השפעה מס' איכה. גם ביש' השני מופיעה דמות ציון האלמנה והאבלה. אבל היא כאן „שכולה וגלמודה", עזובה, שוטמה, לבדה וכו' (יש' מ"ט, יד—כא; נ"ד, א—ו, ועוד). ואילו בס' איכה יש בה עדיין עם (עין בפנים בסמך). בס' איכה יש תיאורים מפורטים של זועות המצור והשעבוד בעיר. יש' השני מדבר, לעומת זה, במליצות כוללות על האבלות והשטמון. ורק בנ"א, יז—כ יש קטע בסגנון הקינות המזכיר את גויעת הבנים „כראש כל תוצות" (השוה איכה ב', יא—יב, יט; ד', א ואילך). ברור, שהקטע הוא ציטטה חפזית מס' איכה. ביש' ג"ב, יא הנביא קורא לעם: „סורו, סורו, צאו משם, סמא, אל תנעו". גם לשון „סורו" גם לשון „סמא, אל תנעו" הן די מוזרות ביחס לגולים החיים בארץ הנכר ואוכלים לחם. ואין ספק, שיש כאן גרר-לשון מאיכה ד', טו: „סורו! סמא! קראו למן, סורו, סורו, אל תנעו!", מאחר שכאן הדברים מהאימים להמשך. באיכה ב', א (וכן תהי

[illegible]

ጽሑ፡ ሆኖ ለ፡ ልዩነት (1) ለሚገኝ ህግ "ህግ ለፍጥነት ልዩነት" ይባላል፡

(Ե. Կ—Ձ) ՌԵԶ ՍՄԻՐԱ ԺԱՆՍԻՆ՝ ԵՇ՝ ԱՍ ԲԵՐԹԵԼԸ ԺԼՈՒ Զ՝ՍՄԻՐԱ ԵՍ ԶԱԼ՝
 ՍՄԻՐԱ ՍՄԻՐԱՆ՝ ԱԶ ՍՄԻՐԱ ՌԵԶԻ՝ ԿՈՒԼԸ ԺԺԺԸ ԴՈՒԼ՝ ԵՇԼԵԱՍ ԺԵԼԸ
 ԵԼԸ ԲԵԼԼԱԼ՝ ԺԵԼԸ ԶԶԶ՝ ԵՇԶ՝ Ե ԵՇ՝ ԿՈՒԼԸ ԼԼԺԶԻՍ ԺԵԼԸ (Ռ՝ Լ՝)
 ԶԶԶԸ ԱՍ ԶՈՒ ԲԵԼԸ ԺԵԼԸ ՌԶԸ ԲԱՌԱ ՍՄԻՐԱ ԼԼԺԶԻՍ "ԵՇԵՇ՝
 ԵՍ ԴՈՒ՝

እርሳስ ልክ ሲሆን ለሌሎች ልሳሳት ማድረግ ምኞት አለኝ፡፡

כמסופר במל"ב כ"ה, יא; יר' ל"ט, ט, ושארית השרים והעם עוד לא עברה למצפה (מל"ב כ"ה, כב; יר' מ', ו).

מכל זה יש ללמוד, שכל הקינות האלה נתחברו בשנת החורבן, בחודש הרביעי והחמישי, לפני בואו של נבוצרדן, רב טבחים, לירושלים או לפני שכלה את מעשיו בעיר (מל"ב כ"ה, ח ואילך)⁹. המשורר היה מצעירי השרים, מבני לוייתו של צדקיהו¹⁰. הוא ברח יחד עם המלך, והיה מן החיל, שנפוץ מעל צדקיהו בשעה שנפל בידי הכשדים (שם, ה—ו), עיין ד', יט—כ. הוא הצליח להמלט מידי הרודפים ולשוב העירה. וכאן עברה עליו הזועה של השבועות הראשונים שלאחרי הכבוש. את רחשי נפשו הביע אז בקינות אלה.

אידיאולוגיה של האמונה העממית

המסורת מיחסת את ס' איכה לירמיהו. אבל האידיאולוגיה השלטת בשירים אלה, אינה מאשרת מסורת זו. ס' איכה הוא לא יצירה נבואית. הוא מיצירת האמונה העממית. אין המשורר רומז כלל על נבואת-החורבן של ירמיהו ועל התוכחה, שהוכיח את העם. הוא יודע נבואת-חורבן "מימי קדם" (ב', יז; עיין להלן). אבל לא של בן-דורו¹¹. הנביאים נבאו ישועה ולא גלו

⁹ בה', יח המשורר מקונן "על הר ציון ששמם, שועלים הלכו בו". אבל אין ללמוד מזה, שכבר עבר זמן רב משעת החורבן. "הר ציון" הוא ירושלים וסביבתה. בעיר ובסביבתה היו הרבה בתים הרוסים ועוזבים, ואין ספק, שרבה הייתה שם השמחה כבר בשבועות הראשונים לחורבן. — אין יסוד להקדים את א' עד שנת גלות יהויכין (רודולף, ע' 5 ואילך, ע' 20). שריפת המקדש לא נזכרה בא', אבל הרי היא לא נזכרה גם בב'. הצבעים בא' חורים קצת, אבל חמונת החורבן ברורה: אין באי מועד, השערים שוממים, הכתולות והבתורים הלכו בשבי, הכהנים והוקנים נועו ברעב. והעיקר: החלונה החזרה על בנידת בעלי-הבית אינה מחבארת מתוך קורות ימי יהויקים-יהויכין אלא רק מתוך קורות ימי צדקיהו.

¹⁰ אין המשורר הזה מקונן אף פעם אחת בלשון "בנינו ובנותינו", אבל הוא אומר: "יחומים היינו, ואין אב, אמותינו כאלמנות" (ה', ג). הוא איפוא מן הבנים המיוחמים ולא מן האבות השכולים. צדקיהו עצמו היה כבן שלשים באותה שנה (מל"ב כ"ד, יח).

¹¹ מהעדר כל רמז לפעולת ירמיהו בס' איכה מביא Beer (ראיה, שהקינות הן מאחרות ולא נוצרו בדור החורבן (עיין: Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch, ע' 368). אולם בדור החורבן, לפני שירמיהו נעשה נביא לאומי מוכר, היו בלי ספק חוגים, שלא שמו לב לדבריו ולא החשיבו אותו. שרי צדקיהו רואים אותו כנביא-שקר

את עוון העם. מתוך דברי המשורר אנו רואים בבירור, שהוא עצמו האמין לתומו קודם בדברי הנביאים הלאומיים ובכל מה שהאמין העם, המלך והשרים. הוא היה ממפלגת המלחמה, והחורבן היה לו אפתעה וגרם לו שברון-לב. וגם כל השקפת-עולמו היא השקפת-עולמה של האמונה העממית.

ערכיו של המשורר הזה הם הם ערכיה של האמונה העתיקה. המקדש הוא „הדם רגליו“ של האל, „מערד“; המזבח הוא קודש לה' (ב', א, ו, ז). ציון מתאבלת על השבתת עבודת-האלהים: „אין באי מועד (א', ד), „שכח ה' בציון מועד ושבת“ (ב', ו). המקדש נתחלל על-ידי שבאו בו גוים האסורים לבוא „בקהל“ (א', י). נושאי הקדושה ודבר-האלהים הם הכהנים והנביאים. המשורר קובל על הנביאים, שחזו לעם „שוא ותפל“ (ב', יד), ואת עון הנביאים והכהנים הוא חושב לאחד מגורמי החורבן (ד', יג). ובכל זאת עז בו רגש ההערכה לכהונה ולנבואה. בתיאור החורבן וחלול תפארת ישראל הוא אומר: „אין תורה, גם נביאיה לא מצאו חזון מה“ (ב', ט). את התורה, שהורו הכהנים לפני כן, הוא חושב איפוא לתורת-אלהים נאמנה. והנביאים רק עתה, בהתחולל הזעם, „לא מצאו חזון מה“, אבל קודם לכן היו נביאי אלהים — למרות ב', יד. על גורל הכהנים הוא מקונן כמה פעמים (א', ד, יט; ד', טז). ביום אפו נאץ ה' „מלך וכהן“ (ב', ו). הריגת „כהן ונביא“ במקדש (ב', כ) היא זועה מיוחדת, חלול שלש קדושות. אין בספר שום זכר להערכה הנבואית של הפולחן והמוסר. אין כל רמז לתוכחה מעין תוכחת ירמיהו: „המערות פרצים היה הבית הזה“ וגו' (יר' ז, יא).

המשורר הוא איש, שבלבו פועם רגש דתי עמוק ונלהב. ואף-על-פי שלא האמין קודם, שאלהים ישליך משמים ארץ את תפארת ישראל, ברור לו עתה, אחרי שהחורבן בא, שהחורבן הוא זעם אל צדיק על חטא העם. הקינות האלה הן צדוק-הדין. „צדיק הוא ה', כי פיהו מריתי“

וכמסית לבגידה. ואף אחרי החורבן לא נשתנה סיד היחס אליו. אף היהודים הכורחים למצרים עדיין מלעיבים בדבריו ואומרים, שברוך שם את הדברים בפיו (יר' מ"ג, ג). כל נביאי הדור הזה נכאו נצחון וישועה, וביניהם היה ירמיהו דמות מורה ומפוקפקת. היו חוגים, שקולו לא הניע אליהם. במשך הזמן הנביאים ההם נשתכחו, והוא נשאר ולנו הוא נראה כפני זה כדמות מרכזית. לא כן היה באותם הימים. כשהאומה עשתה אח חשבון-הנפש אחרי החורבן, היא קדשה את דברי שני נביאי החורבן. ואין להניח, שמשורר מאותו חבר שירים על החורבן ולא שם לב לנביאי החורבן, והשירים נעשו בכל זאת ערכים באוצר האומה. מ' איכה יובן לנו רק כמבע להלך-ירות של דור-החורבן עצמו, עוד מלפני שנעשה אותו חשבון-הנפש.

(א', יח) — בזה אין לו שום ספק. היה חטא בעם, והעם לא ידע (ב', יד). היתה טומאה בשוליה של ציון, והיא „לא זכרה אחריתה“ (א', ט). אבל גם המשורר, ככל העם, לא ידע את החטא. הנביאים לא „גלו“ אותו (ב', יד). את „גלוייהם“ של ירמיהו ויחזקאל אין הוא מזכיר. ועם כל אמונתו המוצקה בצדקת אלהים (ג', לג—לט), נראית לו מדת־הדין קשה מנשוא: „נחנו פשענו ומרינו, אתה לא סלחת“ (ג', מב). רחוק הוא ביותר מהערכתם של ירמיהו וכל שכן של יחזקאל, שהחורבן הוא „מובן“ ביותר. את החטא הוא מחפש, כדי להצדיק את מדת־הדין: „נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה עד ה“ (ג', מב). ובכל השירים האלה אנו רואים, שהוא מחפש ומנסה למצוא את החטא.

חטא של אליילות אין הוא מזכיר כלל. כל שכן שאין הוא יודע טמוא המקדש באליילות. המקדש, המזבח, החגים, הכהנים הם „מִתְפַּאֲרֵת יִשְׂרָאֵל“, הם מקדשי ה', ולא היה בהם שום דופי אלילי. זוהי עדות מכרעת של בן־הדור. חטא מפורש הוא מזכיר רק בקינה הרביעית, הוא חטא שפיכות דמים: בציון היתה שפיכות „דם צדיקים“ (ד', יג), בלי ספק — במשפטי חמס¹². אין דעה זו נובעת מן ההערכה הנבואית של הגורם המוסרי כגורם מכריע בקורות האומה. אפני הדבר, שאין המשורר מזכיר כלל חמס, גזל עניים, עוות דין יתום ואלמנה, מרמה וכו' — אותם החטאים, שהנביאים איימו עליהם בפורענות וחורבן. השקפתו היא ההשקפה של האמונה העתיקה, שהדם מחניף את הארץ ומביא פורענות על החברה. הוא גם רומז על „חטאת סדם“ (ד', ו)¹³. את התוכחה המוסרית־הסוציאלית המיוחדת של הנביאים אין הוא פוקד. ולא עוד אלא שאף־על־פי שהוא מונה את דורו בשפיכות דמים, הוא תולה בכל זאת את החורבן סוף סוף בעוון

¹² ד', יג: „מחמאת נביאיה, עונות כהניה, השפכים בקרבה דם צדיקים“ הוא מקרא קצר. יש להשלים במחשבה, קודם כל: כל זאת. מלבד זה קשה להניח, ששופכי הדם הם הנביאים והכהנים. ראית בודה מיר' כ"ו אינה ראייה. כי לפי הספור ההוא בקשו הנביאים והכהנים להמית את ירמיהו, אבל לא המיתו אותו. ולא עוד אלא ששם מסופר על מקרה יחיד ומיוחד במינו, וכאן הכוונה בלי ספק לאיוו תופעה מצויה. בכל הספורים שבמקרא על שפיכת דמי צדיקים השופכים הם המלכים או השרים ולא הנביאים והכהנים, ואין זכר, שהללו היו דנים דיני נפשות. הנביאים גם לא מלאו שום תפקיד במשפט בכלל. לפיכך נראה, שיש להשלים פסוק זה במחשבה: סחטאת השפכים וגו'. וזהו ציפוא האשמה, שנושאה הוא מעמד השרים השלימים.

¹³ השוה למעלה, ע' 76—79, 531—532.

האבות: „אבותינו חטאו ואינם, ואנחנו עונתיהם סבלנו“ (ה, ז). אין ספק, שזוהי ההשקפה העממית, שירמיהו ויחזקאל מזכירים אותה (יר' ל"א, כח; יחז' י"ח, ב). הכוונה לחטא האלילות של דור מנשה. המשורר רומז איפוא על חטא האלילות רק כחטא של העבר.

המשורר הוא מנאמני הרפורמה של יאשיהו, ובשיריו נכרת השפעת ס' דברים. יש מקדש אחד, כמובן, „הדם רגליו“ של ה'; יש רק מזבח אחד, הוא מזכיר את החוק שבדב' כ"ג, ד—ט על העמים האסורים לבוא בקהל ה' (א', י). הרמז לנבואת-החורבן ש„מימי קדם“ (ב', יז) הוא בלי ספק רמז לתוכחה שבדב' כ"ח. הבטוי „עשה... אשר זמם“ באותו פסוק הוא מלשון ס' דברים (י"ט, יט). וכן יש בתיאורי הפורענות כמה וכמה מגעי-לשון-וענין עם דב' כ"ח. לא, ה („היו צריה לראש“) השוה דב' כ"ח, מד. לתלונה „מלכה... בגוים“ (ב', ט) השוה דב' כ"ח, לו: „יולך... מלך... אל גוי...“ לקינה על הריסת המבצרים והחומות (ב', ב—ח) השוה דב' כ"ח, נב. להטעמת מוראי הרעב ותיאור הנשים האוכלות ילדיהן בב' ובד' השוה דב' כ"ח, נג—נז. לתלונות „פני כהנים לא נשאו, זקנים לא חננו... ונערים בעץ כשלו“ (ד', טז; ה', יג) השוה דב' כ"ח, נ: „לא ישא פנים לוקן, ונער לא יחן“. לבטוי „...ומרב עבדה... כל רדפיה השיגוה“ (א', ג) השוה דב' כ"ח, מה, מח: „ורדפוה והשיגוה... ועבדת את איביך“. — שום נביא „מימי קדם“ לא נבא לגלות המלך ולחורבן שלם.¹⁴

גם מהשקפותיו הפוליטיות של המשורר אנו למדים, שהוא האמין לתומו בכל מה שהאמינה ירושלים הלוחמת, ירושלים של צדקיהו ושריו ועם המלחמה, שירמיהו ויחזקאל הכתימו אותם כממרים באלהים.

כבר ראינו, שבקינה בפרק א' הובעה כמה פעמים התלונה על בגידת אוהביה ורעייה של ירושלים (א', ב). בעת צרה לא היה „עוזר“ לה (ז). „קראתי למאהבי, המה רמוני“ (יט). חוזרת התלונה של ירושלים, שאין „מנחם“ לה מבין העמים בעלי-בריתה לפני (ב ואילך). בבטחון הזה בבלי-הברית, שירמיהו חשב אותו לחטא (יר' כ"ז ועוד). אין המשורר מוצא שום דופי. בעלי-הברית הם שחטאו בבגידתם וירמיתם, ועל זה ירושלים מתאוננת,

¹⁴ אין הכוונה למיכה ג', יב, כרעת קצת. מיר' כ"ו, יח—יש אנו למדים, שנבואת מיכה נחפסה כנבואה לימי חזקיהו, שחקפה כבר בשל. מלבד זה הרי מיכה נבא חורבן על גול העם, על לקיחת שחר, על עוות הדין, על הוראת תורה בפחית ועל נבואה בכסף, וכל החטאים האלה לא נפקדו בס' איכה. אין בספר גם תוכחה מיוחדת וספורשה נגד השרים (חשוה להלן). וכן אין בס' איכה כל פגע לשוני עם נבואת מיכה.

אבל ירושלים לא חטאה בבטחונה. זאת אומרת, שאין המשורר חושב את הקשר למרוד בבבל לעוון, כמו שחשבו ירמיהו ויחזקאל. בכלל אין הוא מזכיר כלל את בבל. זה מופלא, אמנם. נראה, שבירושלים השתוללו ביותר העמים-השכנים, שנספחו על הכשדים, וזה הכאיב למשורר הזה במיוחד. אבל העובדה, שאין הוא מזכיר את בבל מוכיחה, שרחוק הוא לגמרי מתפיסתו של ירמיהו, שראה את בבל כמלכות-העולם החדשה ושהעמיד את בבל במרכז ההתרחשות ההיסטורית של הזמן. כמו כן אין המשורר רואה את הבטחון במצרים כחטא. עתה הוא יודע, שהצפיה לעזרת מצרים היתה „הבל” ושמצרים היא „גוי לא יושיע” (ד', יז). אבל הצפיה היתה גם הצפיה שלו, וגם הוא היה בין אלה, שעיניהם כלו אל עזרת מצרים (שם): „תכלינה עינינו אל עזרתנו... בצפיתנו צפינו”. גם בזה רחוק הוא מתפיסתם של נביאי החורבן. זר לגמרי למשורר גם היחס השלילי של הנביאים לבטחון בכח הצבאי. „לא האמינו מלכי ארץ וכל יושבי תבל, כי יבא צר ואויב בשערי ירושלים” (ד', יב). לא האמינו, מפני שירושלים היתה עיר בצורה מאד, שאף מלכי אשור לא לכדו אותה במצור. המשורר מקונן על שהאמונה הזאת הכזיבה. אבל ברור, שזו היתה גם אמונתו¹⁵. את מצרי יהודה הוא חושב על „תפארת ישראל”, והוא מקונן על הריסתם (ב', ה). הוא מקונן על מפלת גבורי ירושלים (א', טו). בטחונו הוא הבטחון העממי התמים באלהים וגם במבצרים וגבורים.

גם בקינותיו על המלך והשרים מתבטא הלך-רוח לא-נבואי. על גורל השרים והזקנים הוא מקונן כמה וכמה פעמים (עיין א', ו; יט; ב', ט; י; ד', ז, טז; ה', יב). גם המלך והשרים הם מתפארת ישראל. הוא מקונן על גורל כל העם, כמובן, ועל גורל כל הילדים והאמהות. אבל קינה מיוחדת הוא מקדיש לנכבדים ולשרים. הוא מתאר במיוחד את סבל הרעב של „האכלים

¹⁵ ד', יב מקביל לב', מז: כב' מו ירושלים היא „משוש לכל הארץ” ביפיה, וכאן „כל מלכי ארץ” מאמינים בשגב חומותיה. שני המוטיבים שאובים סת' מ"ח, השווה ביחוד ב', מז עם תה' מ"ח, ג. כך הכינו את הדברים גם קדמונינו. עיין על חוקה של ירושלים האגדה בסנהדרין צ"ו, ע"ב; מדרש איכה רבה לד', יב. ועיין גם הרמזו בביאור הראב"ע לכתוב זה. בודה ופרלס מבארים את ד', יב כמובן זה, שהמשורר שם בפי העמים אמונה בנבואת אלהי ישראל, שיציל את עירו. אבל אין לאמונה מעין זו רמז בכל השירים האלה. המעמדת ערך המלך, השרים, האבירים, המבצרים, החומה, הכריתים, השערים, הארמונות מוכיחה, שהמשורר האמין בכחה הצבאי של ירושלים: ירושלים הוכרעה, רק מפני שה' סלה אביריה, נדע קרנה, שבר בריחיה וכו'.

תפארתה הגיעה עד לשמים. מלכה הוא לא „חלל רשע“, אלא — „רוח אפינו משיח ה'“.

העדות על אפיה של האמונה העממית

ברור, שלמשורר החורבן הוא פרובלמה קשה הרבה יותר מאשר לשני נביאי־החורבן. הוא גם אינו יכול להמנע מלתהות על מדת־הדין. ואם הוא מאמין בלי כל פקפוק, שהחורבן הוא אצבע אלהים ושהחטא גרם, אין זה אלא מפני שאמונתו, הלאומית והעממית, היא אמונת־יחוד מוחלטת. אין הוא יכול להעלות על דעתו ביאור אחר לחורבן. אמונת־היחוד היא האידיאה הראשונית, ואת החורבן הוא מוכרח לבאר מתוכה.¹⁷

ס' איכה הוא עדות מכרעת נגד תפיסת המדע המקראי, שרעיון־היחוד נובע באיזו בחינה שהיא מנבואת החורבן. אמונת היחוד אינה נובעת מן הותור על היסוד הלאומי־הפולחני, שהיה כאילו כבוש בנבואת החורבן, מן הותור על הקשר שבין האל ובין ישראל וירושלים ומקדשה וכו'. בס' איכה אין שום ותור כזה. המשורר הזה אינו שולל את הפולחן או את הערכים הדתיים־הלאומיים. החורבן אינו משמש לו אות לנצחון „אלהי הנבואה“ על האל „העממי“. לא בהתקיימות נבואת החורבן הוא רואה אות, שאלהי הנביאים הוא האלהים. כי אין הוא יודע כלל נביאי חורבן: הוא קובל, שהנביאים חזו „שוא ותפל“, אבל אינו מוכיר כלל נביאי חורבן. אמנם, הוא רואה את החורבן כהתקיימות דבר־אלהים עתיק, „מימי קדם“. אבל גם מציאת דבר־אלהים כזה היא לו הכרח הנובע מאמונת היחוד. הוא מוכרח למצוא רמז לחורבן בדברי אלהים, והוא היה מוצא אותו גם אילו היו כל הנביאים של זמנו חזו „שוא ותפל“. אמונת־היחוד היא הראשונית, ונבואת־חורבן נובעת ממנה, ולא להפך. בנבואת ירמיהו ויחזקאל אין אמונת־היחוד שלו תלויה כלל. את השאלה, שהמציאו חוקרים מודרניים בשביל „האמונה העממית“ של אותו הזמן, מי החריב את ירושלים, ה' או האלים, אין הוא שואל כלל. אין הוא רומז כלל על דעה כזו, שה„אלים“ החריבו את ירושלים¹⁸. אמונתו היא עממית, לא־נבואית, אבל היא אמונת־יחוד שרשית.

¹⁷ מפני זה אין לומר, שתכלית הספר היא ללמד, שה' הוא שהביא את החורבן (רודולף, שם, ע' 6). כי אין המשורר מפעים כלל רעיון זה ואינו בא כלל להוציא סן הלב ביאור אחר לחורבן. הרעיון הוא לו מובן טאלין, מושכל ראשון. תכלית הספר היא הטעמה מדת החסד והרחמים, דרישת החשובה ועודו החקוה, כמבואר למעלה (ע' 589—590).

¹⁸ כשאר כופרי המקרא, גם משורר ס' איכה אינו מוכיר אלים כלל. פרלס,

מתוך הלך-רוח זה יצר משורר ס' איכה את דמות ציון-האם הסובלת והנאמנה לאלהים. ציון מתודה על פשעיה. אבל היא נושאת כפיה אל האלהים, ולפניו היא שופכת לבת. אין לה אלא אלהים. וזהו גם יסוד אמונתה. שלא לשוא היא שופכת דמעות. אויביה ישאו עונם, ואלהים יחדש ימיה כקדם. את דמי ציון-האם הסובלת והנאמנה קבל ממשורר ס' איכה ישעיהו השני.

2. תהלים קל"ו

במזמור זה, המזמור המאוחר ביותר שבספר תהלים, משתקף הלך-רוחם של גולי ירושלים בעצם שעת החורבן. מחבר המזמור הוא לא בירושלים. ירושלים היא במרחקים, והוא נשבע לזכור אותה ולהעלות אותה על ראש שמחתו (ה-1). הוא הובל עם שבי ירושלים לבבל. אבל השבי כבר עבר, ועתה הוא כבר זכרון של עבר קרוב (א-ד). עתה המשורר יושב באחת ממושבות הגולה בתוך עמו, והוא מעלה על לבו מה שקרה אותו ואת אחיו לצרה בשעה שהגיעו בדרך שבים אל „נהרות בבל“. מחבר המזמור הוא מן המשוררים, מאמני המזמור הפולחני במקדש ראשון. הוא הלך בגולה בתוך חבר של משוררי המקדש. הם לקחו עמם את כנורותיהם. כשהגיעו אל נהרות בבל, אל ארץ שבים, ישבו ובכו בזכרם את ציון. את כנורותיהם תלו על הערבים. אז שאלו אותם שוביהם „דברי שיר“: „שירו לנו משיר ציון“ המשורר מתפלץ לזכר ההתקלסות הזאת. אבל לא מפני שנאלצו לשמח אויבים. לבו נשבר על חלול הקודש: „איך נשיר שיר ה' על אדמת נכר!“ (א-ד). המשורר נשבע, שלא ישכח את ירושלים (ה-1). הוא מתפלל לה, שינקם את נקמת ירושלים מבני אדום (ז). הוא מקלל את בבל קללה נמרצת (ח-ט). במזמור זה נתבטאה אותה האמונה הלאומית, שקשרה את הפולחן באדמת קודש. המזמור מרחיק ללכת מס"כ או מס"ד. הצמצום הפולחני של ס"כ וס"ד חל רק על הקרבן. אסור להקריב קרבן על „אדמה טמאה“, ולפי ס"ד אסור להקריב קרבן מחוץ למקום הנבחר. נעמן מבקש „צמד פרדים אדמה“, כדי לבנות מזבח על הוזהב (מל"ב ה', יז). אבל בתורה ובמקרא בכלל אין שום צמצום פולחני חל על השיר. ואילו במזמור הזה הובעה

ביאורו, מוען, שהמשורר יודע מיתולוגיה בבליה. בב', מז' צ"ל במקום „בלענו“, כל ענו" — שמות שני אלים בבליים. „לברוח" בד', י הוא רבוי מן „לברח" — לפרוץ, האלה הבבליה המיוקת. זה דרכם של חוקרי המקרא, „למצוא" בתנ"ך אלים על-מי פרד"ס. אבל „מוצאים" הם אותם חמיר אך ורק בגנזי רמוזים.

ההרגשה, שאין לשיר את שיר ה' „על אדמת נכר“. המשורר חושב את האמונות שלו לעבודת-קודש. בשיר יש קדושה פולחנית, וציון קדושה לו קדושה פולחנית. „שיר ציון“ הוא „שיר ה'“. אין שום רמז לחטאת ירושלים, ל„חלאה“, שראה בה יחזקאל. ירושלים היא עיר ה'. רשעים הם אויביה ומחריביה. אין במזמור שום זכר להשפעה נבואית. אבל עם כל היות אמונתו של המשורר לאומית-פולחנית, הרי הוא מאמין אך ורק בקדושה אחת — קדושת ציון ואלהיה. יודע הוא רק אל אחד השולט בכל העולם, ואליו הוא מתפלל לגמול גמול לאדום ולבבל. גם אמונת-היחוד של המשורר הנה לא נולדה מתוך זעזוע החורבן. היא לו יסוד מוסד. היא יסוד חרדתו לחלול שיר ציון על אדמת נכר, יסוד נאמנותו לירושלים, יסוד אמונתו במפלת האויבים, וברקע — יסוד אמונתו בישועת אלהים. גם מזמור זה הוא מיצירת האמונה העממית. וגם הוא מעיד, שהאמונה העממית היתה אמונת-יחוד שרשית.

נספח

א. היסוד המזמורי בלשוננו של ירמיהו

ת ה ל י ם	י ר מ י ת
ס"ב, י-יא: הבל... אל תהבלו.	ה. ...ההבל ויהבלו.
ק"ו, כ: וימירו את כבודם.	יא. המיר כבודו.
נ"א, ה-ו: כי משעיי... אדע... לך...	יג. דעי עונך... כי... משעת.
חטאתי.	יד, כ: ידענו... עון אבותינו כי חטאנו לך.
ב, ג: ננתקה את מוסרותימו; ק"ז, יד: ומוסרותיהם ינתק.	כ. נתקתי מוסרותיך.
נ"א, ד: הִרְכָּה כבסני מעוני...	עיינ גם ה', ה; ל', ח.
ג', ח: קומה... הושיעני.	כב. אם תכבסי... ותרבי... נכתם עונך.
ע"ב, יג-יד: ונפשות אביונים... דמם.	כז. קומה והושיענו.
	לד. דם נפשות אביונים.
ק"ג, ח-ט: ורב חסד... לא לנצח... ולא לעולם יטור.	ג' ה. הינטור לעולם... לנצח.
מ"ד, טז: כלמתי... ובשת פני כסתני.	יב. חסיד אני... לא אטור לעולם.
	כה. ...בבשחנו, ותכסנו כלמחנו.
ל"ד, ב-ג: אברכה את ה'... בה' תתהלל נפשי. (התהלל ב'... היא לשון מזמורית-חכמחית).	ד' ב. ויתברכו בו... ובו יתהללו.
פ"ט, מז: תבער כמו אש חמתך. עיין גם ע"ט, ה.	ד; כ"א, יב: פן תצא כאש חמתי ובערה... עיין גם ז', כ.
קמ"ג, ו: נפשי כארץ עיפה; ס"ג, ב: נפשי בארץ ציה ועיף... השוה משי כ"ה, כה: נפש עיפה.	לא. עיפה נפשי.
	השוה ל"א, כד: נפש עיפת.
מ', יג: עד אין מספר... עונתי... עצמו.	ה' ו. רבו פשעיהם, עצמו...
	עיין גם ל', יד, טו. ועיין לחלק, ט"ו, ת.

י ר מ י ה

סז. כקבר מתוח.

כא. עינים להם ולא יראו, אזנים להם ולא ישמעו.

כב. שמתי גבול לים... ולא יעברנהו.

כג. לב סורר ומורה.

כח. דין יתום... ומשפט אביונים.

י

כ. עלותיכם לא לרצון ונבחיכם...

כה. מגור מסביב.

עיון להלן, כ', י.

ח

ב; טז. ד ועוד: לדמן על פני האדמה

יהיו.

סז. מ'ז, ב; ארץ ומלואה, עיר וישיבי בה.

יו. נחשים... אשר אין להם לחש.

ט

א. מי יתנני במדבר מלון...

ב. וידרכו לשונם קשתם.

ו. הנני צורפם ובחנתים.

ז. מרמה דבר, בפיו שלום את רעהו

ידבר, ובקרבו ישים ארבו.

יא. מי האיש החכם ויבן את זאת.

כב. ואל יתהלל הגבור.

עיון למעלה, ד', ב.

י

ב-ה. מעשה ידי חרש... בכסף ובוהב...

ולא ידברו... לא יצעדו.

ו. וגדול שמך בגבורת.

עיון להלן, טז, כא.

ת ה ל י מ

ה, י: קבר מתוח.

קט"ו, ה-ו: עינים להם ולא יראו, אזנים

להם ולא ישמעו. עיון קליה, סז-יז.

ק"ד, ט: גבול שמת כל יעברון.

ע"ח, ח: סורר ומורה... לבו.

ק"מ, יג: דין עני ומשפט אביונים.

ג"א, יח: לא תחפץ ובה... עולה לא תרצה.

ל"א, יד: מגור מסביב.

פ"ג, יא: היו דמן לאדמה.

כ"ד, א: הארץ ומלואה, תבל וישיבי בה;

צ"ח, ז: הים ומלאו, תבל וישיבי בה.

ג"ח, ה-ו: נחש... אשר לא ישמע לקול

מלחשים.

ג"ח, ז-ח: מי יתן... אלין במדבר...

ס"ד, ד: ...לשונם, דרכו חצם.

י"ז, ג: בחנת... צרפתני; כ"ו, ב: בחנני...

צ"רופה; ט"ו, י: בחנתנו... צרפתנו.

ל"ו, ג: דברי פיו און ומרמה; כ"ח, ג:

דברי שלום עם רעיהם, ורעה בלבכם

ק"ז, מג: מי חכם וישמר אלה ויתבוננו...

ג"ב, ג: מה תתהלל... הגבור.

תה' קט"ו, ד-ז: כסף וזהב מעשה ידי

אדם... ולא ידברו... ולא יהלכו. עיון

קליה, טו-סז.

ע"ו, ב: גדול שמו; צ"ט, ג: שמך גדול

וגורא; ג"ד, ג: בשמך... ובגבורתך.

י ר מ י ה

יב-יג. עשה ארץ בכחו, מכין חבל...
 נטה שמים... המון מים.
 יג. ויעלה נשאים מקצה הארץ, ברקים
 למטר עשה ויוצא רוח מאצרותיו.
 יד. ולא רוח בם.
 כד. יסרגני... אל באסף.

כה. שפך חמתך על הגוים וגו'.

י"א

סז. זית רענן.

יט. גשחיתה עץ בלחמו.

יט. ונכרתנו מארץ חיים ולא יזכר שמו
 עוד.

כ. שפט צדק בחן כליות ולב.

י"ז. י: חקר לב בחן כליות.

כ/יב: בחן צדיק ראה כליות ולב.

י"ב

ב. נטעתם גם לשרשו... גם עשו פרי.

ג. ידעתני... ובחנת לבי.

ג. כצאן לסבחה... ליום הרגת.

ד. הארץ... מרעת ישבי בה.

ח. נתנה... בקולו.

י"ד

ז. אם עונינו... עשה למען שמך.

עיין גם כא.

סז. ...בחוצות ירושלים, ואין מקבר.

כא. אל תנאץ למען שמך, אל תנבל...

זכר אל תפר בריחתך...

ח ה ל י ם

ס"ה, ו-ח: מכין הרים בכחו... שאון
 ימים והמון... ק"ד, ב: נוטה שמים.
 קל"ה, ז: מעלה נשאים מקצה הארץ,
 ברקים למטר עשה וגו'.
 קל"ה, יז: אין יש רוח במיהם.
 ר', ב: אל באסף... תיסרגני; ל"ח, ב:
 אל בקצפך... תיסרגני.
 ע"ט, ו-ז: שפך חמתך אל תגוים וגו'.

ג"ב, י: כזית רענן.

השוח ס"ט, כב: ויתנו בברותי ראש.

ל"ד, יח: להכרית מארץ זכרם; ג"ב, ו:
 ושרשך מארץ חיים, פ"ג, ה: ולא יזכר
 שם... עוד; ק"ט, טו: ויכרת מארץ זכרם.
 ז', י-יב: ובחן לבות וכליות... שופט
 צדיק; כ"ו, ב: בחנני... כליותי ולבי.

ס', ט-י: ותשפך... ותשרש שרשיה;
 ק"ז, לו: ויטעו... ויעשו פרי.

י"ז, ג: בחנת לבי, קל"ט, א, כג: חקרתני
 ותרע... ורע לבבי, בחנני...

מ"ד, כג: הרגנו כל תוים... כצאן טבחה.
 ק"ז, לד: ארץ... מרעת ישבי בה.

מ"ז, ז: נתן בקולו, ס"ח, לד: יתן בקולו.

ע"ט, ח-ט: אל תזכר... עונת... למען
 שמך; ק"ו, ו-ח: חטאנו... ויושיעם

למען שמו. במזמורי יחיד: ק"ט, כא,
 כ"ג, ג; כ"ה, יא; ל"א, ד; קמ"ג, יא.

ע"ט, ג: ...סביבות ירושלים, ואין קובר.
 ע"ד, יח-כ: ועם גבל נאצו שמך... אל

תשכח... תבט לברית...

י ר מ י ה ו

ט"ו

ה. מי יחמל... ומי ינוד...

ח. עצמו... מחול ימים.

יב. הירע ברזל.

טו. אתה ידעת, ה'.

טז. והנקם לי מרדפי.

יז. יח: יבשו רדפי.

כ. יא: רדפי יכשלו.

טז. שאתי עליך חרפה.

טז. נמצאו דבריך ואכלם ויהי דבריך
לי לששון ולשמחת לכב.

יז. מפנייך בדי ישבתי כי זעם מלאחתי.

ט"ז

יט. ה' עזי ומעוזי ומנוסי ביום צרה.

יז. י: מחסי אתה ביום רעה.

יט. אליך גוים יבאו מאפסי ארץ.

כא. אודיעם... ואת גבורתי, וידעו, כי
שמי ה'.

י"ז

ה-ו. ארור הגבר אשר יבטח באדם

ת ה ל י מ

ט"ט. כא: ואקוה לגוד... ולמנחמים...

עיינ איוב כ, יא: לגוד לו ולנחמו.

קל"ט, יז-יח: עצמו... מחול ירבון.

כ, ט: תלעם בשבט ברזל.

מ', י: ה', אתה ידעת; ט"ט, ו: אלהים,

אתה ידעת...

קי"ט, מד: תעשה משפט ברדפי; ז, ב

הושיעני מכל רדפי. עיינ גם ל"א, טז:

ל"ה, ג: קי"ט, קנז; קמ"ב, ז.

ט"ט, ח: כי עליך גשאתי חרפה.

קי"ט, קג, קיא: ...לחכי אמרתך, מדבש

לפי... עדותיך... ששון לבי המה; י"ט,

ט, יא: סקודי ה'... משמחי לב... ומתוקים

מדבש...; מ', ט: ותורתך בתוך מעי.

עיינ גם קי"ט, יד, טז, כד, מז, ע, עז,

צב, קמג, קסב, קעד.

ק"ב, ח, יא: ואהיה... בודד... מפני זעמך;

ל"ח, ג-ד: ...ידך... מפני זעמך.

ג"ט, יז-יח: ...ומנוס ביום צר לי,

עזי...; כ"ז, ב, ה: ה' מעוזי חיי... ביום

רעה; כ"ח, ז: ה' עזי; ל"ז, לט: מה'

מעום בעת צרה; ט"ב, ח: צור עזי מחסי

באלהים. עיינ גם ש"ב כ"ג, ג; נחום

א', ז, ועוד.

כ"ב, כח: וישבו אל ה' כל אפסי ארץ...

כל... גוים.

ק"ו, ח: למען שמו להודיע גבורתו;

ג"ד, ג: בשמך... ובגבורתך; קמ"ה, יב:

להודיע... גבורתיו.

קמ"ו, ג: אל תבטחו... בבן-אדם; קי"ח,

ת ה ל י ם

ח : טוב לחסות בה' מבטוח באדם; לִי-
ג : בטח בה'... שכן ארץ; גִּוֹ, ה, יב :
באלהים בטחתי, מה יעשה בשר לי...
מה יעשה אדם לי; גִּבֹ, ט : הנה הגבר
לא ישים אלהים מעוזו ויבטח...

קִז, לב-לד : למדבר... ארץ פרי למלחה.
מ', ד-ה : ויבטחו בה', אשרי הגבר אשר
שם ה' מבטחו; פִּדֹ, יג : ה'... אשרי
אדם בטח בך; לִידֹ, ט : אשרי הגבר
יחסה בו; גִּבֹ, י : ואני כזית רענן...
בטחתי בחסד אלהים.

א', ג : והיה כעץ שתול על פלגי מים,
אשר פריו יתן בעתו, ועלהו לא יבול.
ט', י-יב : שרשיה... תשלח... ואל
נהר...; צִבֹ, יד-טו : שתולים... ורעננים
יהיו.

קִבֹ, כה : בחצי ימי; גִּהֹ, כד : לא יחצו
ימיהם.

לִי, י : כי עמך מקור חיים.
ו', ג, ה : רפאני ה'... הושיעני; קִטֹ,
א : אלהי מהלתי. ועיין דב' י', כא.
לִיא, יח : אל אבושה... יבשו רשעים;
כִּהֹ, ג : אל אבושה... יבשו הבוגדים.

גִּוֹ, ו : עלי כל מחשבותם.
לִיהֹ, א : ריבה ה' את יריבי; עִדֹ, כג :
אל תשכח קול צורריך.

לִיהֹ, ז-ח, יב : כי... טמנו לי שחת
רשתם... חפרו לגפשי... ורשתו אשר
טמן תלכדו... ישלמוני רעה תחת טובה;
לִיחֹ, כא : ומשלמי רעה תחת טובה
ישטנוני; ז', טו : בור כרה ויחפרהו;
ט', טו : ברשת זו טמנו נלכדה רגלם;

י ר מ י ה

ושם בשר זרעו... ושכן... במדבר,
ארץ מלחה.

ו. במדבר, ארץ מלחה.
ז. ברוך הגבר אשר יבטח בה', והיה
ה' מבטחו... והיה עלהו רענן...

ח. והיה כעץ שתול על מים ועל יובל
ישלח שרשיו... והיה עלהו רענן...
ולא ימיש מעשות פרי.

יא. בחצי ימיו.

יג. מקור חיים... ה'.
יד. רפאני ה'... הושיעני... תהלתי אתה.

יח. יבשו רדפי ואל אבשה אני.

יִחֹ

יח. לכו ונחשבה על ירמיהו מחשבות.
יט. ושמע לקול יריבי.

יט-כג. הקשיבה ה' אלי... הישלם תחת
טובה רעה כי כרו שוחה לגפשי...
כי כרו שוחה ללכדני וטח טמנו
לרגלי, ואתה ה' ידעת...

י ר מ י ת

ת ה ל י מ

לֵא, ה: תוציאני מרשת זו טמנו לי;
 נִז, ז: ...נפשי, כרו לפני שיחה; קמ"ב,
 ד, ז: ואתה ידעת... טמנו פח לי...
 הקשיבה אל רנתי; קי"ט, טה, קי: כרו
 לי זדים שיחות... נתנו רשעים פח לי.
 ק"ט, ה, ט-יג: וישימו עלי רעה תחת
 טובה... יהיו בניו יתומים ואשתו
 אלמנה... יזכר עון אבתיו אל ה', וחטאת
 אמו אל תמח, יהיו נגד ה' תמיד.

לֵיה, ג: לֵח, יג, מ', טו; ע', ג: מבקשי
 נפשי.

כ"ב, ז-ח: חרפת אדם... כל ראי ילעגו
 לי; מ"ד, יד; ע"ט, ד: חרפה... לעג
 וקלס; פ', ז: ואיבינו ילעגו למו; ב',
 ד: ישחק... ילעג למו; ג"ט, ט: תשחק...
 תלעג.

מ"ד, טז: כל היום כלמתי נגדי; ע"ד,
 כב: זכר חרפתך... כל היום; ק"ב, ט:
 כל היום חרפוני אויבי, (כל היום) -
 עשרים ושש פעמים בס' תהלים).

ל"ט, א-ד: אמרתי... אשמרה למי
 מחסום... חם לבי בקרבי... תבער אש,
 דברתי בלשוני.

לֵא, יד-יח: כי שמעתי דבת רבים
 מגור מסביב... לקחת נפשי... ואני עליך
 בטחתי ה'... הצילני מיד אויבי ומרדפי...
 יבשו רשעים; י"ג, ה: פן יאמר איבי
 יכלתיו; קל"ט, ו: לא אוכל לה.
 מ"א, י: איש שלומי; ג"ה, כא: שלח

כ-כג. הישלם תחת טובה רעה... תן
 את בניהם לרעב... ותהינה נשיהם
 שכלות ואלמנות... אל תכפר על
 עונם, וחטאתם מלפניך אל תמחי.

י"ט

ז-ט. מבקשי נפשם.
 עיין גם כ"א, ז; כ"ב, כה; ל"ד, כ,
 ועוד.

כ'

ז-ח. הייתי לשחוק... כלה לעג לי...
 לחרפה ולקלס.

ז-ח. הייתי לשחוק כל היום... לחרפה
 ולקלס כל היום.

ט. ואמרתי לא אזכרנו ולא אדבר...
 והיה בלבי כאש בערת.

י-יא. כי שמעתי דבת רבים מגור
 מסביב... ונזכרה לו ונקה נקמתו
 ממנו... וחי אותי... רדפי יכשלו...
 בשו מאד.

י. אנוש שלומי שמרי צלעי.

י ר מ י ה

עיינן גם ל"ח, כב.

יא. יכשלו ולא יכלו.

יג. שירו לה', הללו את ה', כי הציל

את נפש אכיון מיד מרעים.

ת ה ל י ם

ידיו בשלמיו; ל"ה, טו; ובצלעי שמחו;

ל"ח, יח: אני לצלע נכון.

כ"א, יב: חשבו מזמה בל יוכלו.

קמ"ט, א: הללויה, שירו לה'; ס"ט,

ל-לד: ואני עני... אהללה שם אלהים

בשיר... כי שמע אל אביונים; ל"ה, י:

ה'... מציל עני... ואביון; ע"ב, יב-יד:

יציל אביון... ונפשות אביונים יושיע...

ומחמס יבאל נפסם; ק"ט, כא-לא:

הצילני, כי עני ואביון אנכי... אודה ה'...

אהללנו, כי יצמוד לימין אביון... משפט

נפשו; כ"ב, יז-כד: מרעים הקיפוני...

הצילה מחרב נפשי... הללוהו.

שירו, הללו, מרעים הן לשון

מזמורית.

כ"ה, יח: ראה עניי ועמלי; י', יד:

ראַחה... עמל וכעס; ל"א, יא: כלו כיגון

חיי; ק"ב, ד: כלו בעשן ימי.

יח. לראות עמל ויגון, ויכלו בבשת ימי.

כ"א

יב. דינו לבקר משפט והצילו גזול מיד

עושק.

כ"ב, ג: עשו משפט וצדקה והצילו

גזול מיד עשוק, וגר, יתום ואלמנה...

אל תחמסו, ודם נקי אל תשפכו.

ע"ב, ב-יד: ידין... במשפט... וירכא

עושק... יציל אביון... מתוך ומחמס;

ט', ה: משפט ודיני; ל"ה, י: מציל

עני... מגזלו; ס"ב, יא: בעשק ובגזל;

פ"ב, ג-ד: שפטו דל ויתום... מיד

רשעים הצילו, צ"ד, ו, כא: אלמנה וגר

יהרגו ויתומים ירצחו... ודם נקי ירשיעו;

ק"א, ח: לבקרים אצמית כל רשעי ארץ;

קמ"ו, ז, ט: עשה משפט לעשוקים...

שמר את גרים, יתום ואלמנה...

כ"ג

ט. נשבר לבי.

ס"ט, כא: חרפה שברה לבי. עיינן גם

ל"ד, יט; ג"א, יט; קמ"ז, ג.

ק"ה, מב: דבר קדשו.

דברי קדשו.

ת ה ל י ם

לִיָּהּ, ה-ח: ...ומלאך ה' דחה. יהי דרכם
חשך וחלקלקות... ורשתו... יפל בה.

עִיָּה, ג-ט: מִיִּשְׂרָאֵל אֲשַׁפֵּט... אֶרֶץ וְכָל
יִשְׁבֵּיהָ... אֱלֹהִים שַׁפֵּט... כֹּס בִּיד ה' וַיִּין
חֹמֶר... יִמְצֹא יִשְׁחָו כָּל רִשְׁעֵי אֶרֶץ; ט,
ה: הַשְׁקִיתָנוּ יְיָ תַרְעֵלָה.

לִיָּהּ, כז: יִרְנֹו וַיִּשְׁמָחוּ; סִיז, ג-ה:
בְּכָל גּוֹיִם יִשְׁוֹעַתְךָ... יִשְׁמָחוּ וַיִּרְנְנוּ;
כ, ו: גִּרְנָנָה בִּישְׁוֹעַתְךָ; קִיז, א: הִלְלוּ
אֶת ה' כָּל גּוֹיִם; צִיז, י: אִמְרוּ בְּגוֹיִם...;
קִי־ח, טו, כה: קוֹל רִנָּה וַיִּשְׁוֹעָה... ה',
הוֹשִׁיעָה; כ־ח, ט: הוֹשִׁיעָה אֶת עַמְּךָ.

קִיז, ז: וַיִּדְרִיכֶם בְּדֶרֶךְ יִשְׂרָאֵל לֵלְכַת אֶל...
לִיָּהּ, י: מִצִּיל... מַחֲזֹק מִמֶּנּוּ.
קִמ־ט, ב: יִשְׁמַח יִשְׂרָאֵל... יִהְלֹו שְׁמוֹ
בַּמַּחֲזֹל; קִמ־ח, יב: בַּחֲרִים וְגַם בַּחֲוִלוֹת,
זִקְנִים עִם נְעָרִים; לִי, יב: הַפְּכַת מִסְּפָדִי
לַמַּחֲזֹל... וְחֹאזְרֵי שְׂמֵחָה.

לִיָּהּ, ט: יִרְוִין מִדְּשֵׁן בֵּיתְךָ; ס־ג, ו:
וּדְשֵׁן תִּשְׁבַּע נִפְשֵׁי; ס־ה, ה: נִשְׁבַּעָה
בְּטוֹב בֵּיתְךָ; ק־ג, ה: הַמִּשְׁבִּיעַ בְּטוֹב;
ק־ד, כח: יִשְׁבַּעוֹן טוֹב; ק־ז, ט: הַשְּׁבִיעַ
נֶפֶשׁ שׁוֹקֵקָה; כ־ג, ו: דִּשְׁגַת... רֹאשִׁי,
כּוֹסֵי רוּיָהּ.

עִיָּה, ג: מֵאֲנָה הִנָּחַם נִפְשִׁי.
קִיז, ט: כִּי הַשְּׁבִיעַ נֶפֶשׁ שׁוֹקֵקָה וְנֶפֶשׁ
רַעְבָּה מֵלֹא טוֹב; קִמ־ג, ו: נִפְשִׁי כֹאֲרָץ
עִיפָה; ס־ג, ב: נִפְשִׁי בֹאֲרָץ צִיָּה וְעִיפָה...
כ־ה, ז, יא: חֲסָאוֹת נְעוּרֵי... אֵל תּוֹכֵר...
וּסְלַחַת לְעוֹנֵי.

י ר מ י ה

יב. יִהְיֶה דְרִכְכֶּם לָהֶם כְּחַלְקִלְקוֹת, בִּאֲפֵלָה
יִדְחוּ וְנִפְלוּ בָּהּ.

כ־ה

טו-לא. קח את כוס היין החמה הזאת
מידי והשקיתה אותו את כל הגוים...
שחו ושכרו... כל ישבי הארץ...
נשפט הוא לכל בשר הרשעים...
ענין גם ג־א, ז.

ל־א

ו. רנו... שמחה... בראש הגוים,
השמיעי, הללו ואמרו: הושע ה'
את עמך.

ח: אוליכם אל... בדרך ישר.

י. וגאלו מיד חזק ממנו.

יב. תשמח בתולה במחול, ובחרים
וזקנים יחדו, והפכתי אבלם לששון...
ושמחתים...

יג. ורויתי נפש הכהנים דשן, ועמי את
טובי ישבעו.

יד. מאנה להנחם.

כד. כי הרויתי נפש עיפה וכל נפש
דאבה מלאתי.

לג. כי אסלח לעונם, ולחטאתם לא אוכר
עוד.

ת ה ל י ם

פ"ו, יא: הורני ה' דרכך... יחד לבבי
ליראה שמך.
ק"ה, ח-י: זכר לעולם בריתו... אשר
כרת את אברהם... ברית עולם.

נ"א, ד, יא: מעוני, ומחטאתי טהרני...
וכל עונותי מחה.
ק"ו, א; ק"ז, א; ק"ח, א, כס: קל"ו,
א: הודו לה' כי טוב, כי לעולם חסדו.
ע"ד, יג-יז: אתה פוררת... ים... לך
יום אף לך לילה, אתה הכינות מאור
ושמש; ח', ד: ירח וכוכבים אשר
כוננתה; פ"ט, ד-ה, כא-מ: כרתי
ברית... לדוד עבדי, עד עולם אכין
זרעך... ושמתי לעד זרעו, וכסאו כימי
שמים... כשמש נגדי, כירח יכון עולם.

ו', ז: ינעתי באנחת.

י ר מ י ה

לד. עיין להלן, ל"ג, כא-כו.

ל"ב

לט. ונתתי להם לב אחד ודרך אחד
ליראה אותי.

מ. וברתי להם ברית עולם.

ל"ב

מ. וטהרתים מכל עונם אשר חטאו לי,
וסלחתי לכל עונותיהם.

יא. הודו את ה'... כי טוב... כי לעולם
חסדו.

כא-כו. אם חפרו את בריתי היום ואת
בריתי הלילה... גם בריתי חפר את
דוד עבדי מהיות לו בן... על כסאו...
זרע דוד עבדי... חקות שמים וארץ
לא שמתי...

ל"א, לד: נתן שמש לאור יומם
חקת ירח וכוכבים לאור לילה, רגע
הים.

מ"ה

ג. ינעתי באנחתי.

ב. השפעת ס' דברים על לשוננו של ירמיהו

ד ב ר י ם

ל"ד, י: נביא... אשר ידעו ה'.

י ר מ י ה

א'

ג. ידעתיך... נביא... נתחיק.

י"ב, ג: ואתה ה' ידעתי.

¹ בקשר המיוחד שבין ס' ירמיה ובין ס' דברים כבר הרגישו ראשונים. מוברס (Movers) כבר סדר רשימה של מקראות משותפים, ואחריו — בוהלנס (Bohlens). עיין פואוקן, ס' היובל לקיטל, ע' 127—129. חשובה ביותר רשימת המקראות של יונץ, Gesammelte Schriften, כרך א', ע' 219—223. צונץ סדר בשני טורים 66

ירמיה

ה, יז. נביא... נתתיך... וקמת ודברת אליהם.

כ"ט, טו: הקים לנו ה' נבאים.

ז. את כל אשר אצוך תדבר

עיין להלן, יז.

ח, יז, יט. אל תירא מפניהם כי אתך

אני... אל תחת מפניהם... כי אתך

אני.

מ"ב, יא: אל תיראו מפני... כי

אתכם אני.

ט. הנה נתתי דברי בפיך.

ה', יד: הנני נתן דברי בפיך.

יז. את כל אשר אנכי אצוך.

ב'

ב. זכרתי... לכתך... במדבר.

ו-ז. המעלה אתנו מארץ מצרים, המוליך

אתנו במדבר... בארץ ציה.

כ. על כל גבעה גבהה ותחת כל עץ רענן.

עיין גם ג', ו, יג; י"ג, כז; י"ז, ב.

כה. אהבתי זרים.

ה', יט: תעבדו זרים.

כח. ואיה אליהך... יקומו אם יושיעוך...

דברים

י"ח, יד-יח: לא כן נתן לך ה'... נביא

אקים... ודבר אליהם. השוה שם, טו;

י"ב, ב; ל"ד, י.

י"ח, יח: ודבר אליהם את כל אשר אצונו.

ל"א, ח: וה'... הוא יהיה עמך... לא

תירא ולא תחת.

י"ח, יח: ונתתי דברי בסיו.

י"ב, א: את כל אשר אנכי מצוה אתכם.

ו', ב: אשר אנכי מצוך. (אנכי מצוה)

וכיו"ב - שלשים ושבע פעמים בס"ד).

ב', ז: ה'... ידע לכתך את המדבר;

ח', ב: וזכרת... אשר הוליכך... במדבר.

ח', יד-טו: המוציאך מארץ מצרים...

המוליכך במדבר... אשר אין מים.

י"ב, ב: על ההרים הרמים ועל הגבעות

ותחת כל עץ רענן.

ל"ב, טז: יקניאיהו בורים.

ל"ב, לו-לח: אי אלהימו... יקומו

ויעזרכם.

סקראות מס' דברים המובאים ב 86 מקומות בס' ירמיה. צונץ אומר (ע' 222), שביר' א', ד', י"ח, מ"ו (שהם פורקים מיומנים וירמיניים) אין שום הקבלות לס' דברים. אבל זה נכון רק לגבי מ"ו. ביהוד תמוה הדבר, שצונץ, הוואה גם קיפס, לא ראה את הקורה שביר' א' (עיין הרשימה ועיין למעלה, ע' 434). ברשימה הנחנת כאן יש יותר מ 200 סקראות מס' דברים המובאים ביוהר מ 200 מקומות בס' ירמיה.

י ר מ י ה

ב'

א. ח. הן ישלח איש אשתו והלכה...
והיתה לאיש אחר... הישוב אליה...
הלוא... תחנף הארץ... ואחז את ספר
כריתתיה...

י. לא שבה אלי... בכל לבה.

כ"ד, ז: כי ישבו אלי בכל לבם.

יז. ולא ילכו... אחרי שררות לבם.

עיין גם ז', כד; ט', יג; י"א, ח;

י"ג, י; ט"ו, יב; י"ח, יב. ועיין

להלן, כ"ג, יז.

יח. הנחלתי את אבותיכם.

עיין גם י"ב, יד.

ד'

א. שקוציך.

עיין גם ז', ל; י"ג, כז; ט"ו, יח;

ל"ב, לד.

ד. המלו לה... ערלות לבבכם.

ט', כה: ערלי לב.

ה'

טו. הנני מביא עליכם גוי ממרחק... גוי

לא תדע לשונו ולא תשמע מה ידבר.

יז... ערי מבצריך אשר אתה בטח

בהנה...

כג. סורר ומורה.

כד. חנותן גשם ויורה ומלקוש בעתו.

ו'

ז. חלי ומכה.

ד ב ר י מ

כ"ד, א-ד: כי יקח איש אשה... וכתב
לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה...
והלכה והיתה לאיש אחר... לא יוכל...
לשוב לקחתה... ולא תחטיא את הארץ...

ל', ב: ושבת עד ה'... בכל לבבך...

שם, י: כי חשוב אל ה'... בכל לבבך...

כ"ט, יח: בשררות לבי אלך.

א', לח: הוא ינחלנה את ישראל. עיין

גם ג', כח; י"ב, י; י"ט, ג; כ"א, טז;

ל"ב, ח.

כ"ט, טז: שקוציהם.

י', טז: ומלתם את ערלת לבבכם; ל', ו;

ומל ה'... את לבבך.

כ"ח, מט: ישא ה' עליך גוי מרחק...

גוי אשר לא תשמע לשונו.

כ"ח, יב: שעריך... חמתיך הגבהת

והבצרות אשר אתה בטח בהן...

כ"א, יח: סורר ומרת.

י"א, יד: ונתתי מטר ארצכם בעתו,

יורה ומלקוש. כ"ח, יב: לתת מטר

ארצך בעתו.

כ"ח, סא: כל חלי וכל מכה; גט: מכות...

וחלים.

י ר מ י ה

כב. וגוי... מירכתי ארץ... אכזרי הוא ולא ירחמו.

ד

ה-ו. עשו תעשו משפט בין איש ובין רעהו. גר... לא תעסקו.

ו. גר, יתום ואלמנה.

ענין גם כ"ב, ג.

שם; כ"ב, ג: ודם נקי אל תשפכו במקום הזה.

ענין גם כ"ב, יו; כ"ו, טו.

ט. והלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם.

ענין גם להלן, י"ט, ד.

יב. מקומי... אשר שכנתי שמי שם.

כג. והלכתם בכל הדרך אשר אצוה אתכם למען ייטב לכם.

כג. למען ייטב לכם.

מ"ב, ו: למען אשר ייטב לנו.

כו. ויקשו את ערסם.

ענין גם י"ז, כג; י"ט, טו.

לא. לשרף את בניהם ואת בנותיהם באש.

ענין גם י"ט, ה. וענין להלן, ל"ב, לה.

לג. והיתה נבלת העם הזה למאכל לעוף

השמים ולבהמת הארץ ואין מחיר.

ענין גם ט"ז, ד; י"ט, ז; ל"ד, כ.

ח

ב. לשמש ולירח ולכל צבא השמים...

ואשר עברום... ואשר השתחוו להם.

ג. בכל המקומות... אשר הדחתים שם.

ד ב ר י מ

כ"ח, מט-נ: גוי... מקצה הארץ... ש סנים... ונער לא יחן.

א, טז: ושפטתם... בין איש ובין אחיו ובין גרו.

י"ד, כט; ט"ז, יא ועוד: והגר והיתום והאלמנה. (צירוף משנה תורחא מיוחד).

י"ט, י: ולא ישפך דם נקי בקרב ארץ.

ענין גם י"ט, יג; כ"א, ט ועוד. (דם נקי

בתורה רק בס"ד).

י"א, כח: ללכת אחרי אלהים אחרים

אשר לא ידעתם. ענין גם י"ג, ג, ו, יד;

כ"ח, טד; כ"ט, כה; ל"ב, יו.

י"ב, יא: המקום אשר יבחר... לשכן

שמו שם. ענין גם שם, כא; י"ד, כג,

כד; ט"ז, ב, ו, יא; כ"ו, ב.

ה, ל: בכל הדרך אשר אצוה... אתכם תלכו למען... וטוב לכם.

ד, מ: אשר ייטב לך... ולמען... ה,

טז, כו ועוד: ולמען ייטב לך.

י, טז: וערפכם לא תקשו עוד.

י"ב, לא: את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש.

כ"ח, כו: והיתה נבלתך למאכל לכל עוף השמים ולבהמת הארץ ואין מחיר.

ד, יט: את השמש ואת הירח... כל צבא השמים... והשתחווית להם ועבדתם.

ענין גם י"ז, ג.

ל, א: בכל הגוים אשר הדיחך... שמת

דברים

ל"ב, כא: כעסוני בהבליהם:

כ"ח, לו: יולך ה' אתך... אל גוי אשר לא ידעת אתה ואבתיך...; שם, סד: והפיץ ה' בכל העמים... ועבדת שם אלהים... אשר לא ידעת אתה ואבתיך; ד', כו: והפיץ ה' אתכם בעמים. כ"ח, כא: עד כלתו אתך.

כ"ז, טו: מעשה ידי חרש.

ה', כג: אלהים חיים. ל"ב, ט: חלק ה' עמו, יעקב חבל נחלתו.

כ"ז, טו-כו: ארור האיש אשר... וענו... ואמרו אמן... ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת... ואמר... אמן. ד', כ: ויוציא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם... כיום הזה.

ח', יח: למען הקים את בריתו אשר נשבע לאבתיך כיום הזה; ט', ה: ולמען הקים את הדבר אשר נשבע ה' לאבתיך; י"א, ט: על האדמה אשר נשבע ה' לאבתיכם לתת להם... ארץ זבת חלב ודבש.

ע"ן גם כ"ז, טו: ל"א, כ.

ד', כ ועוד (בס"ד שבע פעמים).

ירמיה

ע"ן גם ט"ז, טו: כ"ג, ג, ח; כ"ד, ט; כ"ז, י; כ"ט, יד; יח; ל"ב, לו; מ"ו, כח.

יט. הכעיסוני... בהבלי בכר.

ע"ן להלן, כ"ה, ו-ז.

ט'

טו. והפיצותים בגוים אשר לא ידעו המה ואבותם. ע"ן גם ל', יא.

עד כלותי אותם.

ע"ן גם מ"ט, לו.

י'

ג. מעשה ידי חרש.

ע"ן גם ט.

י; כ"ג, לו: אלהים חיים.

טז. חלק יעקב... וישראל שבט נחלתו.

י"א

ג-ה. ארור האיש אשר לא ישמע את

דברי הברית הזאת... ואען ואמר אמן.

כ', טו: ארור האיש אשר...

ד-ה. ביום הוציאי אותם מארץ מצרים

מכור הברזל... והייתם לי לעם...

כיום הזה.

ה. למען הקים את השבועה אשר

נשבעתי לאבותיכם לתת להם ארץ

זבת חלב ודבש כיום הזה.

ע"ן גם ל"ב, כב.

כיום הזה (ביר' שש פעמים).

דברים

כ"ז, כו: דברי התורה הזאת לעשות אותם.
ד', כו: העדתי בכם היום...; ל"ב, מו:
אשר אנכי מעיד בכם היום.

ל', יד: כי קרוב אליך הדבר... בפיך.
י"ג, ח: כ"ח, סד: מקצה הארץ ועד
קצה הארץ.

כ"ט, כו: ויתשם ה' מעל אדמתם.
כ', יח: למען אשר לא ילמדו אתכם...

כ"ט, כח: וילכו ויעבדו אלהים אחרים
וישתחוו להם; ח', יט: והלכת אחרי
אלהים אחרים ועבדתם והשתחוית להם;
י"ו, ג: וילך ויעבד אלהים אחרים
וישתחוו להם.

כ"ו, יח-יט: להיות לו לעם... לתהלה
ולשם ולתפארת.

י"ג, ט: ולא תחוס... ולא תחמל.

י"ח, כ: הנביא... לדבר... בשמי את אשר
לא צויתיו לדבר.
כ"ט, כא: תחלאיה.

ל"ב, יט: וינאץ; ל"א, סז: והסר את
בריתי אשר כרתי אמו; שם, כ: ונאצוני
והסר את בריתי.

כ"ח, כה-כו: לזעוה לכל ממלכות
הארץ... למאכל לכל עוף השמים ולבהמת
הארץ.

ירמיה

ו. רברי הברית הזאת ועשיתם אתם.
ז. העד העדתי באבותיכם ביום...
מ"ב, יט: העידתי בכם היום.

י"ב

ב. קרוב אתה במיהם.
יב. מקצה ארץ ועד קצה הארץ.
כ"ה, לג: מקצה הארץ ועד קצה הארץ.
יד. הנני נתשם מעל אדמתם.
סז. אם למד ילמדו... כאשר למדו את
עמי...

י"ג

י. וילכו אחרי אלהים אחרים לעבדם
ולהשתחוות להם.
עיון גם ט"ז, יא; כ"ב, ח-ט; כ"ה, ו.

יא. להיות לי לעם ולשם ולתהלה
ולתפארת.

עיון גם להלן, ל"ג, ט.
יד. לא אתמול ולא אחוס.
כ"א, ז: לא יחוס... ולא יחמל.

י"ד

ד. הנביאים נבאים בשמי... ולא צויתים
ולא דברתי אליהם.
יח. תחלואי רעב.

ט"ז, ד: ממותי תחלאים.
כא. אל תנאץ... אל תפר בריחך אתנו.
ל"א, לא: הסרו את בריתי.

ט"ו

ג-ד. ואת עוף השמים ואת בהמת
הארץ לאכל... לזעוה לכל ממלכות
הארץ.

ירמיה

ד: כ"ד, ט: כ"ט, יח: ל"ד, יז: לזעזע
לכל ממלכות הארץ.
יד. כי אש קדחה באפי עליכם תוקד.
י"ז, ד: כי אש קדחתם באפי עד
עולם תוקד.

ט"ז

ו. ולא יתגדר ולא יקרה.
י-יא. ואמרו... על מה... הרעה הגדולה
הואת... ואמרת... על אשר עזבו
אבותיכם אותי... וילכו אחרי אלהים
אחרים ויעבדום וישתחוו להם.
ועיין להלן, כ"ב, ח-ט.
יב: י"ז, כג: י"ח, ט: י"ט, טו: מ"ב,
יג: לבלתי שמע.
יג. על הארץ אשר לא ידעתם אתם
ואבתיכם ועבדתם שם את אלהים
אחרים.
עיין גם ה', יט: כ"ב, כח. השות
למעלה, ט', טו.

י"ז

ד. והעבדתיך... בארץ אשר לא ידעת.
עיין למעלה, ט"ז, יב.
יד. תהלתי אתה.
טו. מוצא שפתי.

כא. השמרו בנפשותיכם.

כא-כב. השמרו... וקדשתם את יום
השבת כאשר צויתי את אבותיכם.
כד. והיה אם שמע תשמעון.

י"ח

י. להיטיב אותו.

דברים

כ"ח, כח: לזעזע לכל ממלכות הארץ.
ל"ב, כב: כי אש קדחה באפי ותוקד
עד...

י"ד, א: לא תתגדרו ולא תשימו קדחה.
כ"ט, כג-כד: ואמרו... על מה... חרי
האף תגדול הוה ואמרו: על אשר עזבו
את... אלהי אבותם... וילכו ויעבדו
אלהים אחרים וישתחוו להם.

י"ז, כב: לבלתי שמע.

כ"ח, לו: אל גוי אשר לא ידעת אתה
ואבתיך ועבדת שם אלהים אחרים;
שם, טד: מקצה הארץ... ועבדת שם
אלהים אחרים אשר לא ידעת אתה
ואבתיך.

י, כ: הוא תהלחך.

כ"ג, כד: מוצא שפתיך.

עיין גם ח', ג.

ד', טו: ונשמרתם... לנפשותיכם; שם,
ט: השמרו... ושמר נפשך.

ה', יב: שמור את יום השבת לקדשו
כאשר צוך.

י"א, יג: והיה אם שמע תשמעו; כ"ח,
א: והיה אם שמוע תשמעו.

ח', טז: להיטיבך; כ"ח, טג: להיטיב

י ר מ י ה

לִיב, מא: להיטיב אותם.

יו. ביום אידם.

מ"ו, כא: כי יום אידם בא.

י"ט

ד. לאלהים אחרים אשר לא ידעום
המה ואבותיהם.

עיינ גם מ"ד, ג. ועיין למעלה, ו', ט.
ט. והאכלתים את בשר בניהם ואת בשר
בנתיהם... במצור ובמצוק אשר
יציקו להם איביהם.

כ'

טז. כערים אשר הפך ה'.

כ"א

ה. באף ובחמה ובקצף גדול.

עיינ גם לִיב, לו.

ח. הנני נתן לפניכם את... החיים ואת...
המות.

יב. והצילו גוול מיד עושק.

עיינ גם כִּיב, ג.

כ"ב

ח-ט. ועברו גוים רבים על העיר הזאת
ואמרו... על מה עשה ה' ככה לעיר...
הזאת, ואמרו: על אשר עזבו את
ברית ה' אלהיהם וישתחוו לאלהים
אחרים ויעבדום.

עיינ למעלה, ט"ו, י-יא; י"ג, י.

כה; לִיט, יז: אשר אתה יגור מפניהם.

כו, כח: והטלתי אתך... על תארץ אחרת...
הוטלו... והשכלו על הארץ אשר
לא ידעו.

ד ב ר י מ

אתכם, ל', ה: והיטבך.

לִיב, לה: כי קרוב יום אידם.

י"ג, ז; כ"ח, סד: אלהים אחרים אשר
לא ידעת אתה ואבתיך.

כ"ח, נג-נז: ואכלת... בשר בניך
ובנתיך במצור ובמצוק אשר יציק לך
איבך.

כ"ט, כב: סדם ועמרה... אשר הפך ה'.

כ"ט, כז: באף ובחמה ובקצף גדול.

ל', טו: ראה נתתי לפניך את החיים...
ואת המות; שם, יט: החיים והמות
נתתי לפניך.

כ"ח, כט: והיית אך עשוק וגוול... ואין
מושיע.

כ"ט, כא-כה: ...והגכרי אשר יבאו...
וראו את מכות הארץ ההוא... ואמרו
כל הגוים: על מה עשה ה' ככה לארץ
הזאת... ואמרו: על אשר עזבו את
ברית ה' אלהי אבתם... ויעבדו אלהים
אחרים וישתחוו להם.

כ"ח, ט: אשר יגרת מפניהם; ט', יט:
כי יגרת מפני...

כ"ט, כה, כז: ...אשר לא ידעום...
וישלבם אל ארץ אחרת: כ"ח, לה:
יולך... מלכך... אל גוי אשר לא ידעת.

ד ב ר י ם

כ"ט, יח: שלום יהיה לי... בשררות
לבי אלך.

ט"ו, ב: את רעהו ואת אחיו.

כ"ט, ג, יב: ולא נחן ה' לכם לב לדעת...
למען הקים אתך... לו לעם, והוא יהיה
לך לאלהים.

ל', י: כי תשוב אל ה'... בכל לבבך...;
שם, ב: ושבת עד ה'... בכל לבבך...
כ"ח, לו: והיית... למשל ולשנינה בכל
העמים אשר ינהגך ה' שמה.

ב', טו: לא, כד, ל: עד תמים.

ליא, כט: וקראת אתכם הרעה... כי
תעשו הרע בעיני ה' להכעיסו במעשה
ידיכם.

כ"ט, כו: ...בארץ הקנא, לחביא עליה
את כל... הכתובה בספר הזה. עיין גם
שם, כ, כ"ח, סא, ל', י.

י ר מ י ה

כ"ג

יו, שלום יהיה לכם, וכל הלך
בשררות לבו.
עיין למעלה, ג', יז.
לה, איש על רעהו ואיש אל אחיו.
עיין גם ל"א, לג: ל"ד, יז.

כ"ד

ז. ונתתי להם לב לדעת אתי... והיו
לי לעם, ואנכי אהיה להם לאלהים.
ל"ב, לח-לט: והיו לי לעם ואני
אהיה להם לאלהים ונתתי להם לב
אחד... ליראה אותי.
עיין עוד להלן, ל"ב, לט-מא.
ז. כי ישברו אלי בכל לבם.

ט. ונתתים... ולמשל ולשנינה בכל
המקומות אשר אדירם שם.
עיין למעלה, ח', ג: ט"ו, ד.
י. עד תמים.

כ"ח

ו-ז. ולא תכעיסו אותי במעשה ידיכם...
למען הכעיסני במעשה ידיכם.
ל"ב, כג, כט-ל: ותקרא אתם...
הרעה... למען הכעיסני... עשים
הרע בעיני... מכעסים אתי במעשה
ידיהם.

מ"ד, ז-ח: אתם עשים רעה... אל
נפשותיכם... להכעיסני במעשי ידיכם.
עיין למעלה, ח', יט.

יב. והכאתי על הארץ ההיא... את כל
הכתוב בספר הזה.

דברים

ירמיה

כ"ו

ב. את כל הדברים אשר צויתוך... אל
תגרע דבר.

טו. דם נקי אתם נחנים...

כ"ז

ה. בכחי הגדול ובזרועי הנטויה.
ל"ב. יו: בכחך הגדול ובזרועך
הנטויה.

כ"ח

ז. שמע... אשר אנכי דבר באזניך.
יד. על ברזל נחתי על צואר...
טז. אתה מת, כי טרה דברת אל ה'.
כ"ט. לב: כי טרה דבר על ה'.

כ"ט

ז. ודרשו את שלום...
יג. ובקשתם אתי ומצאתם, כי חדרשני
בכל לבבכם.
יג-יד. ...כי חדרשני בכל לבבכם...
ושבתי את שבותכם וקבצתי אתכם
מכל הגוים... אשר הדחתי אתכם
שם...

ל', ג: ושבתי את שבות עמי...
כג. וידברו דבר בשמי... אשר לא צויתים.
עין א', ו.

ל'

ג. הארץ אשר נחתי לאבתם וירשות.
ל"א

ד. תטעי כרמים... וחללו.

כד. נפש דאבה.

כח. והיה כאשר שקדתי עליהם...
ולהאבד ולהרע כן אשקד עליהם...

י"ב, א: את כל הדבר אשר אנכי מצוה
אתכם... ולא תגרע ממנו; ד', ב: ...הדבר
אשר אנכי מצוה אתכם ולא תגרע ממנו.
כ"א, ח: ואל תתן דם נקי...

ט', כט: בכחך הגדול ובזרועך הנטויה.

ה', א: שמע... אשר אנכי דבר באזניכם.
כ"ח, מח: ונחתי על ברזל על צוארך.
י"ג, ו: יומת, כי דבר סרת על ה'.

כ"ג, ו: לא תדרש שלמם...
ד', כט: ובקשתם... את ה'... ומצאת,
כי תדרשנו בכל לבבך...
ל', א-ד: ...בכל הגוים אשר הדיחך...
שמה, ושבתי... בכל לבבך... ושב ה'...
את שבותך... וקבצך מכל העמים אשר
הפיצך... שמה...

י"ח, כ: לדבר דבר בשמי את אשר לא
צויתיו.

ל', ה: הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה.

כ"ו, ו: נטע כרם ולא חללו; כ"ט, ל:
כרם תטע ולא תחללנו.
כ"ח, סה: ודאבון נפש.

כ"ח, סג: והיה כאשר שש ה' עליכם
להיטיב... כן ישיש ה' עליכם להאבד...

י ר מ י ה

לִיב, מב: כאשר הבאתי... הרעה...

כן אנכי מביא... הטובה.

כט. אבות... בנים... איש בעונו ימות.

לב-לג. נתתי את תורתך בקרבם ועל

לבם אכתבנה... ולא ילמדו עוד...

לִיב

ה. ובכל יולריך את צדיקהו.

יח. עשה חסד לאלפים ומשלם עון אבות

אל חיק בניהם.

יח. האל הגדול, הגבור.

כ-כב. אשר שמת אתות ומופתים בארץ

מצרים... ותצא את עמך... מארץ

מצרים באתות ומופתים וכיד חזקה

ובאזרוע נסויה ובמורא גדול ותתן

להם את הארץ הזאת אשר נשבעת

לאבותם... ארץ זבת חלב ודבש.

ד ב ר י מ

כ"ד, טז: אבות... בנים... איש בחטאו

יומתו.

ו', ו-ח: והיו הרברים... על לבך

ושננתם לבניך... וכתבתם על מזוזות...

י"א, יח-כ: ושמעתם את דברי... על

לבבכם... ולמדתם אתם... וכתבתם על

מזוזות...

כ"ח, לו: יולך ה' אתך ואת מלכך.

ה', ט-י: פקד עון אבות על בנים...

ועשה חסד לאלפים (ענין גם שם' כ',

ה-ו, ל"ד, ז); ו', ט-י: שמר הברית

והחסד... ומשלם לשנאיו... ישלם לו.

י', יז: האל הגדול, הגבר.

ד', לד: באתת ובמופתים... וביד חזקה

ובזרוע נסויה ובמוראים גדלים ככל

אשר עשה... במצרים; ו', כא-כג:

ויציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ויתן ה'

אתת ומופתים גדלים ורעים במצרים

ואתנו הוציא משם למען הביא אתנו

לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו;

ז', יח-יט: אשר עשה... ולכל מצרים...

יהאתת והמפתים והיד החזקה והזרוע

הנסויה אשר הוצאך ה'...; כ"ו, ח-ט:

ויוצאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע

נסויה ובמורא גדל ובאתות ובמפתים...

ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב

ודבש; ל"ד, יא-יב: לכל האתות

וחמופתים... לעשות בארץ מצרים..

ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול.

י ר מ י ה

ד ב ר י מ

„אותות ומופתים... מורא גדול... מוראים גדולים” – רק בס"ד.

ל"א, כט: וסרתם מן הדרך אשר צוית אתכם, וקראת אתכם הרעה באחרית הימים.

י"ח, ט-י: ...לעשות כתועבת הגוים... מעביר בנו ובתו...; י"ז, ג-ד: אשר לא צויתיו... נעשתה התועבה הזאת.

ל', ג-ט: וקבצך מכל העמים אשר הפיצך... שמה... והביאך... אל הארץ... והיטיבך... ומל את לבבך... לאהבה את ה'... בכל לבבך ובכל נפשך... כי ישוב ה' לשוש עליך לטוב; כ"ח, סג: כאשר שש... להיטיב אתכם; י', יב: ליראה את ה'... ולאהבה אתו.

ד', י: ליראה אתי כל הימים... ואת בניהם ילמדון; ה', כו: מי יחן והיה לבבם זה להם ליראה אתי כל הימים למען ייטב להם ולבניהם לעלם; ו', כד: ליראה את ה'... לטוב לנו כל הימים; י', יב: ליראה את ה'... ולאהבה אתו... בכל לבבך ובכל נפשך... לטוב לך; ל"א, יג: ובניהם... ולמדו ליראה את ה' כל הימים... על האדמה... י"ז, יט-כ: כל ימי חייו... ליראה את ה'... ולבלתי סור.

א', כח: גדלת ובצורת.

כ"ו, יח-יט: להיות לו... על כל הגוים... לתהלה ולשם ולתפארת.

כג. כל אשר צויתה להם... לא עשו, ותקרא אתם את כל הרעה הזאת. מ"ד, כג: קראת אתכם הרעה הזאת כיום הזה.

עיי' למעלה כ"ה, ו-ז. לה, להעביר את בניהם ואת בנותיהם... אשר לא צויתם... לעשות התועבה הזאת.

לז-לט. הנני מקבצם מכל הארצות אשר הדחתים שם... ונתתי להם לב... ליראה אותי... וששתי עליהם להטיב אותם ונטעתיים בארץ הזאת... בכל לבי ובכל נפשי.

לט-מא. ונתתי להם לב אחד... ליראה אותי כל הימים לטוב להם ולבניהם אחריהם וקרתי להם ברית עולם... ונטעתיים בארץ הזאת... בכל לבי ובכל נפשי. עיי' למעלה, כ"ד, ז.

לט-מ. ליראה אותי כל הימים... לבלתי סור.

ל"ג

ג. גדלות ובצורות.

ט. והיתה לי לשם... לתהלה ולתפארת לכל גויי הארץ.

עיי' למעלה, י"ג, יא.

דברים

ב', כה: אשר ישמעון... ורגזו וחלו.
 י"ו, ט ועוד: הכהנים הלויים. (בסוי
 משנה-תורתית).

ט"ו, א, יב-טו: מקץ שבע שנים...
 כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה
 ועבדך שש שנים ובשנה השביעית
 תשלחנו חפשי מעמך... כי עבד היית
 בארץ מצרים ויפוך ה', ל"א, י: מקץ
 שבע שנים.

י', ב: ואכתב על הלחת את הדברים
 אשר היו על הלחת הראשונים אשר
 שברת. עיין גם שמי' ל"ד, א.

ג', כ: עיניך הראת.
 י"ג, יט: ונתן לך רחמים ורחמך.

ז', ה: ומצבתם תשברו... ופסילי אלהיהם
 תשרפון באש.

כ"ח, מט: כאשר ידאה הנשר.

כ"ט, לב: כמהפכת סדם ועמרה.

י"ט, יט: כאשר זמם לעשות.

ירמיה

ט. אשר ישמעו... ופחדו ורגזו.
 יח. ולכהנים הלויים.
 עיין גם כא.

ל"ד

ט-טז... לשלח איש את עבדו ואיש
 את שפחתו העבריה והעבריה חפשים...
 כרתי ברית את אבותיכם ביום
 הוצאי אותם מארץ מצרים... מקץ
 שבע שנים תשלחו איש את אחיו
 העברי אשר ימכר לך ועבדך שש
 שנים ושלחתו חפשי מעמך.

ל"ו

כו... וכתב עליה את כל הדברים... אשר
 היו על המגלה הראשונה אשר שרף...

מ"ב

ב. עיניך לאות.
 יב. ואתן לכם רחמים ורחם אתכם.

מ"ג

יב. ושבר את מצבות... ואת בתי אלהיהם...
 ישרף באש.

מ"ח

מ. כנשר ידאה.
 עיין גם מ"ט, כב.

מ"ט

יז. כמהפכת סדם ועמרה.
 עיין גם נ', מ.

נ"א

יב. גם זמם... גם עשה.

ג. מקורה ומהותה של האסכטולוגיה הישראלית

האסכולה הישנה של ולהיוון השתדלה לבאר גם את התהוות החזון המשיחי, חזון אחרית-הימים, מתוך הנחתה הכללית, שהנבואה היא „ראשיתה האידיאלית“ של אמונת-היחוד הישראלית. הנביאים הם שיצרו את האסכטולוגיה בתקופה האשורית-הבבלית. האסכטולוגיה נוצרה מתוך זעזועי התקופה ההיא, מתוך סכנת הכליון, שהיתה צפויה אז לעם ישראל. הנביאים חשו בשואה המתרגשת לבוא. נבואתם היתה ביסודה נבואת פורענות. סיעה של חוקרים קיצונים שללה את כל נבואות הנחמה מן הנביאים שלפני החורבן. אבל המתונים הודו, שעוד לפני החורבן נולדה התקוה להצלת שארית ישראל, ותקוה זו השלימה את נבואת הפורענות. באסכטולוגיה הנבואית נתגבשו שתי האידיאות האלה: פורענות תבוא על העם, אבל הפורענות תצרף אותו מן החטא, ולפיכך תנצל שארית, שעתיד טוב יותר יעוד לה. אולם אסיה של האסכטולוגיה הנבואית היתה היסטורית-ריאלית. היא היתה קשורה במאורעות הזמן וסבורה במסגרתם. האויב היה ריאלי: אשור, בבל, העמים השכנים. הפורענות היתה לא חזונית-דמיונית אלא זו, שהיתה צפויה באמת בחוקף התנאים המדיניים הריאליים של השעה. וגם תקות העתיד לא היתה חלום נאצל ורחוק אלא תקוה להתחדשות מדינית ומוסרית של ישראל בדרך ריאלית וטבעית. היא היתה לאומית ולא הקיפה עוד את כל העמים. האסכטולוגיה הנבואית שלפני החורבן לא היתה עדיין מערכת קבועה של אמונות. שיטה של חזונות ויעודים העתידים להתגשם בסדר-זמנים קבוע באיזה זמן רחוק – „באחרית הימים“ – רק עם החורבן התרחשה בה תמורה עמוקה: היא הפכה לשיטה של יעודים, תלושה מן המאורעות ההיסטוריים, לסדרה דוגמטית של אמונות, מעתה היא קובעת קבע במאורעות העתיד: „באחרית הימים“ יתרחשו מאורעות כבירים בסדר מסוים, ובסופם תוצר מלכות חדשה. אסכטולוגיה זו שוב אינה קשורה במלכות אלילית ריאלית מסוימת. היא כוללת בחזונה את הנויים כולם או אף גויים דמיוניים. היא נעשית אוניברסלית. האסכולה מבחינה אסכטולוגיה נבואית, שמלפני החורבן, ואסכטולוגיה אפוקליפטית, ליפטית, שמלאחרי החורבן. אבי האסכטולוגיה המאוחרת, האפוקליפטית, הוא יחזקאל, יוצר החזון על מלחמת גוג.

את ההשקפה הזאת אפשר לראות כיום כהשקפה נטושה וגנוזה. אמנם, כמה דעות הקשורות בה מקובלות עדיין (כגון התפיסה המשובשת של האפוקליפטיקה והדעה, שיחזקאל הוא אבי האפוקליפטיקה). אבל הוכר, שאין היא נכונה בכל אופן בקביעת ראשיתה של האסכטולוגיה. הוכר, שהאסכטולוגיה היא עתיקה מן הנבואה הקלסית. אולם בתשובה על השאלה, מהי ראשיתה ומהו מקורה של האסכטולוגיה הישראלית, נפלגו הדעות. ועל בחינת כמה מן הדעות האלה נעמוד להלן.

הביאור המיתולוגי

במשך עשרות שנים מנצחת היתה במדע המקראי שאיפה לחשוף את מקורה האילי של האסכטולוגיה הישראלית. לעומת השקפתה של האסכולה, שבקשה את מקור האסכטולוגיה בנבואה הספרותית, טענו מבקריה, שהאסכטולוגיה היא עתיקת מן הנבואה הספרותית, ומקורה במיתולוגיה של המזרח העתיק. פתחו הפנכבליים, שבקשו דוגמה ראשונה לתקות אחרית-הימים המקראית בציורי המיתולוגיה הבבלית. גונקל, גרסמן, מייאר ואחרים המשיכו את הקו הזה ודמו למצוא את שרשיה של האסכטולוגיה המקראית בבבל, בכנען, במצרים ועוד. גונקל קבע, שיש הקבלה בין ציורי מעשה-בראשית ובין אמונת אחרית-הימים. האסכטולוגיה היא השתקפות ימי-בראשית בימי-האחרית. באחרית-הימים תשנה הדרמה האלהית-העולמית של ימי-בראשית: מלחמת האלהים בדרקונים (ברה-בית-נין-נחש-ליותן), הנצחון על כחות הרע, הבריאה החדשה. האסכטולוגיה המקראית מושרשת, לפי תפיסה זו, באמונה מורחית-אלילית עתיקה בתקופות-עולם מתחלפות, במחזור של שואות-עולם וחדושי-עולם, באמונה בהתחלפות מועדי פורענות וישועה, בתקוה לשיבת "חור הזהב" של ימי בראשית, להופעת גואל אלהי, שיבצע את גאולת העולם. הדמיונות האלה השפיעו, לפי גרסמן, תחלה על האסכטולוגיה העממית. היא קבלה אותם מן המיתוס, אלא שטבעה אותם במטבע לאומי. ישועת העולם נהפכה בה לישועת ישראל: השואה תבוא על אויבי ישראל ביום יהוה. ממנה קבלה הנבואה, את "יום יהוה" דמתה הנבואה קודם כל כיום משפט: יום משפט על ישראל ותגובים. אבל את רעיון הישועה נחלה מן האמונה העממית: אחרי המשפט תבוא הישועה לישראל ולעולם. הצבעים הקוסמיים של תיאוריה מוצאם מן המיתוס¹.

1 עיין ירמייאס, HAG, ע' 218 ואילך; הנ"ל, ATAO, ע' 353 ואילך, 594 ואילך, ועוד; צימרן, KAT, ע' 380 ואילך; גונקל, Schöpfung, ביחוד 181 ואילך; הנ"ל, Reden und Aufsätze, ע' 133 ואילך; בוסה-גרסמן, Rel. d. Jud., ע' 516 ואילך. עיין ביחוד גרסמן, Ursprung. בעקבות גונקל (עיין שם, ע' 247, הערה 1) מפתח גרסמן את הרעיון, שהאסכטולוגיה המקראית מושרשת במיתוס. הוא משתדל להוכיח, שהיא כוללת יסודות, שאין מוצאם ישראלי-לאומי אלא מיתולוגי, היינו: תיאורי השואה העולמית הכרוכים ב"יום יהוה" וכן תיאורי "חור הזהב" לשלעתיד לבוא. עיין ע' 12 ואילך, 129 ואילך, 136 ואילך, 141 ואילך, 199—200, 280 ועוד. מפני זה הוא מבחין בתולדות האסכטולוגיה הישראלית שלש דרגות: מיתולוגית-אוניברסלית, עממית-ישראלית (לאומית), נבואית (שיש בה גם מנחה אוניברסלית גם מנחה לאומית), ע' 144 ואילך. השקפות אלה מנחה גרסמן לבסס גם בספרו Messias, עיין 98 ואילך, 151 ואילך ועוד. למקור מצרי של האסכטולוגיה הישראלית מען סיצר,

בשנים האחרונות גוברת והולכת ההכרה, שגם הביאור הזה, המיתולוגי, אין לו יסוד. נחברר, שאצל שום עם אלילי קדמון לא היתה אמונה אסכולוגית ושהאסכולוגיה היא יצירה ישראלית מקורית². להלן עוד גראה, שבחזון-האחרית הישראלי אין באמת שום יסוד מיתולוגי. אין בו יעוד לשיבת "חור הזהב", אין בו מלחמת-דרקונים, אין בו חורבן עולם, נצחון על כחות דימוניים וכו'. כל זה פיוס ושבוש-דמויים. צבעי החזון הישראלי שאולים מאוצר השירה הישראלית. בציורים הפיוסיים האלה יש בודאי משהו המושרש בדמויים מיתולוגיים עתיקים. אבל החזון עצמו דבר אין לו עוד עם המיתוס.

הטרובלמה: אסכולוגיה וסוסריוולוגיה

ועם זה יש להטעים, שדוקא מחקריהם של המנכבליים ושל גונקל וסיעתו הם שקבעו בבירור את טיבה של הטרובלמה. אותה מערכת האמונות והדמויים והסמלים, שחוקרים אלה חִשְׁפוּ וְאָזְנוּ וְחָקְרוּ ושראו אותה כמקור האסכולוגיה

Israeliten, ע' 451—453: ממצרים קבלה את הסִמְכָה: פורענות — ישועה; עיין גם גרסמן, Messias, ע' 415 ואילך. והשוה לימצמן, Weltheiland, ע' 10 ואילך; גורדן, Geburt, ע' 51—56, 73 ואילך; לודס, Les prophètes, ע' 77 ואילך. עיין גם זליג, Hellandserwartung, ע' 38—46; הלשר, Geschichte, ע' 154; הנ"ל Ursprünge, בכמה מקומות. על שמרן עיין הערה 2.

2 עיין בקרחו של דיר, Ursprung, ע' 1—37, המברר את ההקבלות הכבליות והמצריות והמוכית, שאין באמת שום הקבלה. פולן, eschat. Glaube, ע' 75 ואילך, קובע, שהערפל, ששכן על עיניו זה במשך שנים רבות, פוזר סוף סוף. לא במצרים ולא בבבל לא נמצא זכר לאסכולוגיה, ולדעו — לא ימצא גם להבא. מעין זה גם זליג, Religionsgeschichte, ע' 64. זליג, Prophetismus, בקר גם הוא את השקפת גרסמן ומעין את המענה המכרעת, שאין ציור של חורבן-עולם במקרא. ועם זה הנית, שבאסכולוגיה הישראלית נקלטו ציורים מיתולוגיים ממוימים (ע' 145 ואילך, 176, 191 ועוד). וכן בקרו אותה מובינגל, Psalmenstudien, כרך ב', ע' 221 ואילך; הלשר, Ursprünge, בכמה מקומות; קניג, Weissagungen, ע' 33 ואילך, 42 ואילך. עיין גם אייספלדט, Einleitung, ע' 165—166. שמרן, Soter I; Soter II; ממשיך את גונקל ואת ירמייאס: ביסוד האמונה המשיחית מונחת "סכמה מיתולוגית"; היא קשורה קשר בליינתק בהורח מועדי-העולם ובמיתוס על שיבת אדם הראשון ("האדם הקדמון") בעולם-ג'העדן שלעחיד לבוא וכו'. אבל שמרן מכיר עם זה באפיה המקורי המיוחד של האסכולוגיה המקראית השונה במהותה מאמונת-הנאוול של העולם האלילי ואף מו של דת ורתושמרה. הציורים המיתולוגיים משמשים לה רק, "אידאוגרמות"

הישראלית, ישנה וקיימת. אלא שאין זו אסכטולוגיה (תורת אחרית-הימים) אלא סוטריוגיה (תורת גאולה)³. זהו ההבדל המכריע. יש באמונת המזרח העתיק כסופיגאולה ויעודיגאולה זמניים וחולפים, אבל אין חזון אחרית-הימים, צפייה לסדר-עולם אחרון ונצחי. האלילות רואה את ההתרחשות העולמית כמעשי גאולה של האלים הנלחמים בכחות הרע ומתגברים עליהם. וגם את ההתרחשות ההיסטורית היא טובעת במטבע מיתולוגי זה. המלכים הגדולים הם הגשמות של הכחות האלהיים, וזמני מלכותם מדומים כתקופות גאולה ובריאה חדשה במחזור עתות העולם. באלילות פעלה השאיפה להתגלות האלהות הגואלת והגשמותיה עלי אדמות. קיימת היתה צפייה לגואל אלהי, צפו לשיבת "תור הזהב". אלא שהאלילות יודעת רק הופעות חוזרות של "גואל", מחזוריות של הגאולה, ואין היא יודעת גאולה אחרונה, מלכות-אלהים נצחית וסופית "באחרית-הימים". יצאה מן הכלל רק הדת הפרסית, שגם היא מאמינה בגאולה אחרונה⁴. להלן עוד נעמוד על תופעה זו ונראה, שיש הבדל יסודי גם בין אמונת-האחרית הישראלית ובין אמונת-האחרית הפרסית, שאף היא אינה אלא אלילית, ושאמונת האחרית הישראלית אין לה איפוא דוגמא בכל העולם האלילי. אבל מכיון שהאמונה הפרסית היא מאוחרת ואינה יכולה להחשב בכל אופן כמקור האסכטולוגיה הישראלית, הרי אנו רשאים לסגור לפי שעה תופעה זו בסוגריים ולנסח את השאלה כך: מפני מה נוצרה בימי קדם אמונת אחרית-הימים רק בישראל ולא בעמים? כל תורה הבאה להשיב על השאלה צריכה להבחן קודם כל בבחינה זו: אם היא פותרת באמת את השאלה הזאת. ברור, שהביאור המיתולוגי אינו פותר את השאלה.

הביאור הפולחני

ביאור אחר לראשית האסכטולוגיה הישראלית, ביאור פולחני, הציע מובינקל. לדעתו יש לחפש את מקור האסכטולוגיה לא במיתוס כשהוא לעצמו אלא בתולדות הפולחן, וביחוד בתולדות החג הפולחני הישראלי המרכזי – חג ראש השנה, חג עליית יהוה על כסאו, שמקורו בבליאשורי. יום זה נתפס כיום

לסמל בהן את סהותה המיוחדת. עיין Soter I, ע' 141 ואילך; וביחוד Soter II, ע' 142–150, 159–160, 163–166, 178–179.

³ אֶסְכְּטוֹלוֹגְיָה, מן המלה היוונית *εσχατος* – אחרון. סוֹטְרִיולוֹגְיָה, מן המלה היוונית *σωτήρ* – גואל, *σωτηρία* – גאולה.

⁴ דבר זה כבר הטעים ש מ ר ק: האלילות, חוץ מן הדת הפרסית, אינה יודעת "אסכטולוגיה מוחלטת", מצב סופי, עולם אחרון, אלא רק מחזור עתיים, התחלפות אָוֹנִים וכו', עיין Soter I, ע' 142 ואילך; Soter II, ע' 143, 160 ואילך.

יהוה", כיום, שבו יהוה מתמלך על העולם, מנצח את העמים ואת אלהיהם, שופט אותם על שהרעו לישראל, מעמיד את העולם על מכונן ומכוון את סדרי בראשית. בתידותו של החג הזה נשתקפה במיתוס על מלחמת־בראשית בין יהוה ובין "רהב". את החג דמו כהגשמת המיתוס. אולם בתידות זו חזרה אחר־כך ונשתקפה באמונת־האחרית. מובינקל מקבל בזה את דעת גונקל על ההקבלה שבין ימי־בראשית וימי־האחרית, אלא שלדעתו נולדה האסכטולוגיה באמת לא מן המיתוס כשהוא לעצמו אלא מן הפולחן. האדם הפרימיטיבי מוצא את ספוקו המלא בפולחן. הפולחן ממלא — כאיריאה — את כל משאלותיו. ובדרגה זו אין הוא מרגיש צורך באמונת־אסכטולוגית. הישראלי הקדמון האמין, שמלכות יהוה מתגשמת בסעל בתהלוכה הפולחנית של ראש־השנה. אולם במשך הזמן נתערערה תפיסה פרימיטיבית זו. החיים המדיניים גרמו לעם אכזבות רבות וקשות. בחיים הכלכליים והתרבותיים נתהוו במשך הדורות שנויים עמוקים. עם האכרים נתפלג. נהנות מעמד של מדולדלים, נתפרד האגוד העממי העתיק, השלם בפשטותו. התורכנות גרמו לתמורות גדולות עוד יותר. פגה רעננות ההרגשה הפולחנית הפרימיטיבית, נגווה התמימות הראשונית, ועם זה היתה הנפס העממית הישראלית מחוננת ב־חיוניות מיוחדת", וגם דת ישראל היתה בעלת חיוניות מיוחדת. דת כזאת אינה מותרת כלום לאלהיה. וכך נתפכה ההרגשה הפולחנית לאמונה בעתיד. — השקפה זו קבל גם הלשר⁵.

שהביאור הזה אין לו מעמד, ברור. מכיון שחג ראש־השנה כפי שמתאר אותו מובינקל לא היה קיים באמת בישראל כלל⁶, הרי כל התורה נמצאת, לכאורה, בטלח מאליה. מכל מקום כבר טענו נגד ביאור זה את הטענה המכרעת, שאילו היתה האסכטולוגיה מושרשת בחג ראש־השנה בסגנונו הבבלי, הרי היתה צריכה להולד קודם כל בבבל עצמה. "החוויה הפולחנית" של חג מרוך הרי היתה גדולה אף היא. וכן גדולות היו גם בבבל האכזבות והפורענויות. גם על בבל עברה כוס השעבוד והחורבן. במלכות עולם זו יכלה ה־פרימיטיביות־להחזיק מעמד פחות מאשר בישראל. ובכל זאת הרי לא נולדה אסכטולוגיה בבבל⁷. וכן לא נולדה במזרח העתיק מן הפולחן

⁵ עיין מובינקל, Psalmenstudien, כרך ב', ע' 213—325, ביחוד 220—227, 315—323; הלשר, Ursprünge. הלשר סבור, שלצמיחת האסכטולוגיה מן הפולחן גרמה גם שלילת הפולחן של הנביאים. אבל רק התורכנות נחק את התקוה המשיחית מעל הפולחן. ועם זה היו הכהנים ואחר כך גם הסופרים דבקים בעיקר בפולחן. האסכטולוגיה היתה יצירתה ונחלתה של הנבואה.

⁶ עיין למעלה, כרך א', ע' 265—267, 422—425, 580—583; כרך ב', ע' 496—498,

640—652.

⁷ עיין דיר, Ursprung, ע' 50 ואילך; ולין, Religionsgeschichte, ע' 65.

בשום מקום. האכזבה הסולחנית עשויה היתה להוליד כסופי-גאולה, סוטריולוגיה. ואת זו אנו מוצאים באמת בעולם האלילי. אבל מפני מה הולידה דוקא בישראל את חזון אחרית-הימים, אין להבין בשום פנים. ה"חיוניות המיוחדת" של האמונה הישראלית, שבה נעזרים סוף סוף מובינקל והלשר, היא משהו די מעורפל. היתה "חיוניות" לרוב גם ברחות האליליות.

הביאור ההיסטורי

את ראשית האסכטולוגיה הישראלית נסו לבאר ביאור היסטורי קלוזנר, זלין, אייכרודט, דיר.

קלוזנר סבור, שהרעיון המשיחי הישראלי מתבאר מתוך סבלו המיוחד של עם ישראל בראשית תולדותיו. ההיסטוריה הישראלית תקדומה היא "היסטוריה של פגעים". לא היה "תור זהב" לעם הזה. קורות האבות הן קורות של סבל ונדודים. אחר כך העם הצעיר מתענה בעבודות מצרים. אז מופיע לו גואל ומושיע — משה, טופס ראשון של הגואל-המשיח. בתקופת השופטים העם טובל בארצו סבל רב מלחץ שכניו. כשגובר הלחץ הוא משוע לגואל ומושיע. מושיעיו בזמן ההוא הם השופטים, כל אחד מהם מין "משיח" לשעתו. אחרי כן מופיע "הטפס האמתי של המשיח העברי" — דוד בן ישי. מתוך כל החוויות האלה נחרם הרעיון המשיחי⁸.

אולם יש להטיל ספק, קודם כל, בעצם הטענה, שההיסטוריה הקדומה של ישראל היא היסטוריה של סבל ופגעים יותר מאשר ההיסטוריה של כל העמים האחרים. על מלחמות חיצוניות ופנימיות, כבושים, שעבודים, מעשי הרג ושוד המוניים, רעב, נדודים מספרת כל היסטוריה⁹. ההיסטוריה המצרית והבבלית הקדומה יודעת לספר על תקופות ארוכות של שעבוד וסבל. כנענים, פלשתים, אדום, סבלו מיד ישראל לא פחות ואולי גם יותר ממה שישראל סבלו מהם. יש רק להעלות על לב את תולדות אדום! בכל אופן אפשר ללמוד מן השירים הישראליים הקדומים (ברכות בלעם, ברכת יעקב, ברכת משה). שעם ישראל בימי קדם לא הרגיש את עצמו עם "מוכן למורענות". אדרבה, הלך-רוח מרומם של נצחון והרגשת אושר עליו טועם בהם. יש כשרון רענן ומרענן לראות את הצד הטוב של המטבע. גם הרע הוא רקע לטוב.

⁸ עיין: קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, הוצאה שניה, תרפ"ו, ע' 11—18,

⁹ קרובה ביותר לתפיסה זו היא תפיסתו של אייכרודט, Hoffnung, ע' 163 ואילך: הצפייה לישועה מושרשת ביציאת מצרים ובמעמד הר סיני; היא נולדה בשעת נסיון וצרה — בתקופת השופטים; העבר שמש דונמא לעתיד.

⁹ היסטוריה של סבל ופגעים רואה דוסטובסקי כנורלו המיוחד של העם הרוסי. הסבל והיסורים עצבו את אפיו הלאומי. הם שהכשירו אותו לתפקידו ההיסטורי המיוחד וכו'.

וגם בספורים נכר בעצם הלך-רוח זה. תקופת האבות אינה נחשבת לתקופה של סבל. האבות הם ברוכי אלהים. ממצרים יצאו ישראל ביד רמה וברכוש גדול וברוב תפארת. וכן להלן. „אשריך, ישראל, מי כמוך עם נושע בה“ וגו' (דב' ל"ג, כט) – זהו הלך-הרוח. „אשרי“ זה לא נאמר על העתיד אלא על העבר וההווה. ולא עוד אלא שהביאור ההיסטורי הזה אינו פותר את השאלה האמתית: מפני מה נולד בישראל ולא בעמים חזון אחרית-הימים, חזון אסכולוגי. החוויות ההיסטוריות השפיעו בלי ספק על עצוב החזון המשיחי. הצפיה לישועה היה לה שורש היסטורי. היעודים ההיסטוריים נשתקפו בחזון המשיחי. אבל מתוך החוויות האלה עשויה היתה להוליד סוטריולוגיה, צפיה לישועה ולמושיעים, מושיעים זמניים, כמו בעבר. ודוקא סוטריולוגיה אנו מוצאים באמת גם בעמים אחרים. צפו למלך-גואל אלהי („סוטר“), ובכל מלך בקשו לראות גואל ומושיע. כי תקופות של סבל ועגיונים עברו על כל העמים – בזה לא נתיחד ישראל, כאמור. „תור הזהב“ הוא תקופה של גזע אנושי-אלהי, שעבר מן העולם. האנושיות הקיימת הרגישה את עצמה חיה ב„תור“ של ברזל ודם, של עמל וסבל. ומכאן נולדו כיסופי גאולה גם בעמים האליים.

האסכולוגיה הישראלית אינה מתבארת איפוא מתוך מאורעות חייו המדיניים-הלאומיים של עם ישראל. את ביאורה יש לחפש רק באפיה הפנימית של האמונה הישראלית; לא במאורעות אלא בהשתקפות המאורעות באספקלריה זו, בהערכת המאורעות, שנבעה מתוך האדיאה הישראלית. הביאור יכול להיות רק אידיאולוגי-פנימי. בכוח זה, אם גם בנתיבים שונים, נסו לפתור את השאלה זלין, דיר, סולן, בובר.

הביאור ההיסטורי-האידיאולוגי

הביאור של זלין ודיר הוא מין תערובת של הביאור ההיסטורי והאידיאולוגי. לדעת זלין האסכולוגיה היא פרי החוויות הגדולות בהרסיני. חוויות אלו הולידו את הצפיה להופעת חרשה של יהודה כשופט, מושיע ומלך ולהתמלכותו על העולם. הצפיה הזאת מושרשת באמונת משה ביחוד-אפיו של „יהוה, אלהי סיני“ וברוממותו על כל האלים וביכולתו לגשם רצונו. בארץ כנען נהפכה אמונה זו לאמונה לאומית בשלטון ישראל על כל העמים בעתיד. תקוה זו גושמה בחג עליית יהוה על כסאו (בנוסח מובינקל), שהיה בו יסוד כנעני. נושאה היו ביחוד הנביאים האכסטיים. עיקרה היתה התקוה ל„יום יהוה“, שבו יצח יהוה את שאר האלים וימשיל את ישראל על הגוים. הנביאים-הסופרים הפכו את „יום יהוה“ ליום משפט. אבל עם זה קבלו גם את הצפיות הלאומיות הישנות, אלא שהעמיקו אותן והעמידו אותן על בסיס מוסרי. – מעין זה גם דיר. דיר מטעים את יחוד-אפיו של יהוה. הוא נתפס כאל יחיד של

עמו⁹, כאל קנא, וגם היה מרומם על כל תופעות הטבע. הוא היה „מושיע“ יחירי של ישראל, מוכן לעזור תמיד וכו'. כבוש הארץ והתבסושות המלוכה בימי דוד חזקו את הכסחון באלהי העם¹⁰. מצד שני הולידו הכסלונות, שכאו אחרי כן, תקוה להגשמת מלכות ישראל בעתיד¹⁰.

התפיסה הדתית-הרוחנית

אידיאולוגי-פנימי הוא ביאורו של פולק. אלא שהוא חוסם את האסכולוגיה הישראלית תפיסה דתית-רוחנית ביותר. האסכולוגיה היא, לדעתו, השאיפה לנצח את החסא, להגשמת הרצון האלהי המוסרי עלי אדמות, להגשמת הדרישה הדתית-

10 עיין זליג, Prophetismus, מחקר ב'; ועיין בירוריו הנוספים בספרו Religionsgeschichte, ע' 64—67. בספר זה ולין מרכיב על השקפתו מדוע גרסמן ומובינגל. ועיין דיר, Ursprung, ע' 46 ואילך; Wollen u. Wirken, ע' 5 ואילך; Ezechiel, ע' 69 ואילך. דיר סבחין (בעקבות גרסמן) בתולדות האסכולוגיה הישראלית שלש תקופות. התקופה הראשונה היא תקופת האסכולוגיה העסיית העתיקה, שהייתה לאומית. היו בה צפיית לחשוות ישראל ולנקטה באויביו. באמונה זו הייתה כבושה סכנה דתית, מאחר שטלאה את העם במחון עצמי. התקופה השניה היא תקופת האסכולוגיה הנבואית. הנביאים נלחמו בכסחון העצמי של העם. הם נבאו פורענות לישראל. אבל לנבואת הפורענות צירמו בהמשך הוסן נבואת ישועה לשארית ישראל. גם היחס אל הנוים נשחנה. הנביאים כללו גם את הנויים בישועה שלעתיד לבוא. תקופה שלישית היא תקופת האסכולוגיה של אחרי החורבן. האסכולוגיה נהפכה עתה לאמצעי של נחמה ועודד לעם במצבו הנואש. הנבואה שלאחרי החורבן שאבת מן האסכולוגיה לוגית העסיית העתיקה. היה צורך בתיאודיציה, כדי לחזק את העם באמונתו. האסכולוגיה נעשתה שוב לאומית, הבטיחה ישועה לישראל, איימה בשפטים על הנויים המנצחים. ראשיתה של אסכולוגיה זו היא נבואת יחזקאל. וזהו ערכו הגדול של יחזקאל, שהוא עומד על פרשת תקופות. עיין דיר, Ezechiel, ע' 70 ואילך, 83 ואילך, 86 ואילך; Wollen u. Wirken בכמה מקומות. — הבחנת תקופות זאת היא די מלאכותית. דיר מבקר את השקפה האסכולה הישנה, אבל אינו יכול להשתחרר ממנה. באמת לא היה הבדל יסודי בין הנבואה שלפני החורבן ובין הנבואה שלאחרי החורבן ביחס ליעודי הישועה. הצורך בתיאודיציה נולד זמן רב לפני יחזקאל. השעבוד הארמי, השעבוד האשורי, חורבן אפרים, השפלת יתודה עוררו מבוכה ויאוש. ופחות מכל מתבטא מפנה ביחזקאל. התודו שבו היא נבואת החורבן ולא נבואת הנחמה. ובאמת אין הוא „מנחם“ כלל. כבר ראינו, שאף את נבואות הישועה הוא מנהם בועף וגערה. עיין למעלה, ע' 549—550 והערה 80, 555—560.

המוסרית המוחלטת של אלהים. זוהי „מלכות האלהים“. מלכות זו היא לא שלטון לאומי, אושר ארצי-מדיני אלא הגשמת ערכים דתיים-מוסריים, הגשמת אידיאל רוחני. אסכולוגיה נולדת במקום שיש מתח בין האידיאל ובין המציאות, בין הדרישה האלהית ובין יכולת-ההגשמה האנושית. מתוך ההרגשה, שאין בכח אנוש למלא את הדרישה הנשאה, נולדת הצפייה להגשמת האידיאל בכח האל, הצפייה לבאולה. מתח כזה ידעה בימי קדם רק הדת הישראלית. בה חיה היתה הרגשה מיוחדת בקדושת האל ורוממותו על כל, הרגשה עזה בחטא, ערגון להחליץ ממנו. רק דת זו הטילה חובות קשות ביותר. אבל גם בישראל היתה האסכולוגיה לא נחלת כל העם אלא נחלת חוגים מיוחדים של עזי-אמונה. אנשי החכמה וגם הכהנים לא היו אסכולוגיים. אנשי הפולחן האמינו, שהפולחן מספק את הצורך הדתי בשלמות, שהוא משרה את המאמין במחיצת אלהים. הדת הפולחנית היא לא-אסכולוגית במהותה. מפני זה אין אסכולוגיה במצרים ובבבל. דתות מצרים ובבל הן כהניות, פולחניות במהותן, ואין בהן מקום לאמונה אסכולוגית. בהן המלך הוא אל, הוא הגשמת „מלכות האלהים“ בהווה, ולידו אין מקום לגואל. אסכולוגיה יצרה רק דת פרס, שיש בה ממדות האמונה הישראלית. אבל בישראל נולדה האסכולוגיה ללא תלות בדת פרס. ראשיתה אולי בימי משה. ודאי צפר, שהאל, שהוציא את ישראל ממצרים, עתיד להשלים את מפעלו ההיסטורי. ובכל אופן נחגבשה האמונה האסכולוגית בימי הירידה המדינית. בית-גידולה היתה התנועה הנביאית, בימי השעבוד הפלשתי וביחוד אחר-כך בימי מלחמות ארם. אלא שבאסכולוגיה זו היתה מגמה עממית, לאומית. הנביאים הגדולים הם שגבשו את האידיאה האסכולוגית הדתית-המוסרית בשלמותה. לעם נבאו פורענות. אבל היה להם חוג של נאמנים, שהיו נושאי חקותם לעתיד, ויש לשער, שלפניהם הביעו את חזונותיהם על „מלכות האלהים“ הנאצלה. רק אחרי החורבן עלה וגבר באסכולוגיה הישראלית היסוד „משיחי“ – התקוה למלך, לשלטון לאומי, לערכים ארציים-מדיניים¹¹.

את התפיסה הדתית-המוסרית הזאת קבל ביסודה בן בר. מהותה של התקוה המשיחית היא השאיפה לתקן את „היחס בין האל ובין העולם במלכות-אלהים שלמה“, לשעבד את האדם והחברה בלי שיור לאלהים לבדו. התקוה המשיחית נתרקמה ונתגבשה מתוך שלילת המלוכה בימי משה ויהושע והשופטים נוסדה בישראל „מלכות

11 עיין פ' ל"ג, eschat. Glaube. וכבר בספרו Messias הביע את הדעה, שהנביאים נכאו למלכות של „ערכים דתיים מוסריים“, ולא ל„אושר חיצוני“, ארצי-מדיני, ושאת יעודיהם הביעו לפני חוג של נאמנים ותלמידים, עיין שם, ע' 8 ואילך, 51 ועוד. ובכל הספר הוא משתדל להוכיח, שהנבואות ה„משיחיות“, היינו: הנבואות למלך ולשלטון מדיני ולאשר ארצי, הן מלאחרי החורבן.

אלהים", שכראשה עמדו נביאים ואנשי רוח. למלכות רוחנית מעין זו שואף גם החזון המשיחי. המלוכה ירשה אחרי תקופת השופטים את מלכות־האלהים הקדומה. אבל היא לא מלאה את תעודתה: היא לא יצרה "סדר אלהים", מדינה המגשמת את המוסר במועל. הנביאים אסרו מפני זה מלחמה על המלוכה. מן האכזבה, שגרמה המלוכה, נוצר הרעיון המשיחי הנבואי. אבי הרעיון המשיחי הוא ישעיהו. ישעיהו התיאש במשך הזמן ממלכי בית דוד ותלה תקותו במלך חדש "מגזע ישי", שיגשם את האיראל המוסרי. אבל ההתנגדות למלכים הלכה וגברה בחוגי הנביאים. ירמיהו ויחזקאל גתיאשו מן המלוכה בכלל. לשיא הגיע הרעיון המשיחי בנבואת ישעיהו השני, ביחוד — ב"שירי עבד ה'". נושאי היעוד המשיחי הם עדת נאמנים, "שארית ישראל", ישראל "האמתית". לא מלך אלא נביא־משיח, עבד ה', יגשם את "סדר האלהים". המלכות המשיחית תהיה מלכות נבואית מעין "מלכות־האלהים" הקדומה¹².

ב ק ו ר ת

היש בביאורים האלה כדי לפתור את השאלה?

ביאור האסכטולוגיה הישראלית מתוך יחוד־אפיה של תפיסת־האלהים הישראלית הוא ביאור מדומה כל זמן שאינו מבוסס על ההכרה הברורה בהבדל המהותי־הראשוני שבין האמונה הישראלית ובין האלילות, על ההכרה, שאמונה זו היתה מיסודה ומשרשה אמונת־יחוד מוחלטת ושגם האמונה העממית של ישראל לא היתה אלילית מעולם. כל הביאורים החצאיים חללו המדברים על יחוד־דמותו של יהוה ועם זה אינם מודים כאפיה המונותיאסטי־הראשוני של אמונת יהוה ובהיותה יצירה של ממד מיוחד, לא־אלילי, אינם מבארים כאמת כלום.

כי אם נתפס "אלהי הר סיני" כאל גדול מכל האלים, כאל יחיד בעמו, כאלהי הישועה והתקוה, כמרומם על הטבע וכו' ועם זה לא נחשב אף־על־פי־כן לאל יחיד אלא לאחד האלים, שהעם אף דמה אותו בדמויים מיתולוגיים, תרי אנו עומדים עדיין סוף סוף בתחומה של האלילות. וכלום יש הבדל ממשי בין אלילות זו ובין האלילות של העמים? הרי גם האלילות המצרית, הבבלית, הכנענית וכו' האמינה באלים גדולים וכבירים, יוצרים ומנצחים, גואלים ומושיעים. האמינו גם באלים גדולים מכל שאר האלים, והם ראשי הפנתיאון. גם לעמים האליליים היו תוויות גדולות בקורותיהן. העמים

¹² עיין בובר Königtum, הקדמה ובכמה מקומות בספר, וביחוד ספרו: תורת הנביאים, ע' 130 ואילך. ועיין הרצאת הדברים בפרומנום ועם מראי מקומות בבקרתי, מאזנים, כסלו, חש"ג, ע' 157—159. מפולץ קבל בובר גם את הדעה, שהנביאים אסרו את היעורים המשיחים באוני חוג של הלמידים ונאמנים, עיין תורת הנביאים, ע' 102, 115, 131 ועוד.

האליילים יצרו מדינות אדירות, ואת אלהיהן דמו כמיסדי המדינות וכמלכיהן. הלא מרורך הוא ארון מלכות-העולם הבבליית גם לכובשים האשוריים ואף לראשוני מלכי פרס. תקופות של פורענויות, שעבודים וחורבנות ותקופות של נצחון ותפארת עברו גם על העמים האליילים, הגדולים והקטנים. גם העמים האליילים בטחו בישועת אלהיהם, וגם להם היו האלים אלהי התקוה. צורך בגאולה מן הרע הטבעי והחברתי הרגישו גם הם, כמו שכבר הטעמנו. במה יש איפוא לבאר את העובדה, שבאלילות לא נוצרה אסכולוגיה? דמוי יהוה כאל יחיד לעמו, גדול מאלהי העמים האחרים וכו' אין בו שום דבר מיוחד, ואין בו כדי להטביר את האמונה בגאולה אחרונה. מפני מה לא הולידה שאיפת הגאולה האלילית אמונה במפעל-גאולה אחרון של האלים? הלא המיתוס ספר על מפעל-גאול קוסמי אדיר בתקופת-בראשית!

שאלן לבאר את התופעה הזאת מתוך אפיה הפוליטית של האלילות, כדעת פולק, ברור. הדת הפרסית הרי גם היא פולחנית, ובכל זאת יצרה אסכולוגיה. בה הפולחן עצמו הוא אמצעי לנצחון אהורמיו. כמו כן מוכיחות האמונות הסוריות-לוגיות של האלילות, שהפולחן לא ספק גם בהן את הערגון לגאולה. ביחוד בזמנים של שעבוד וחורבן ובטול פולחן עשויה היתה להולד השאיפה למלך-אל-גאול אחרון. לא היה בזה שום נגוד לאמונה כאלהותו של המלך החי. האסכולוגיה אינה נגוד לפולחן, אלא – רשות אחרת. וגם בישראל הרי נולדה האסכולוגיה – אף לדעת פולק – על קרקע האמונה העממית, שהיתה פולחנית, ומתוך התנועה הנבואית העממית, שלא היה בה נגוד לפולחן. ובזמן מאוחר בנין הבית וחדוש העבודה בתפארתה הוא אחד מראשי יעוריה.

כמו כן אין אנו יכולים לקבל את ביאורו של פולק, שהמתח בין עוצם הדרישה הדתית-המוסרית ובין צמצום היכולת למלא אותה היא שהולידה את האסכולוגיה בישראל. כלום באלילות לא היה קיים מתח כזה? כלום לא דרשה גם היא דרישות דתיות ומוסריות קשות מאת האדם? האלילות דמתה גם היא את אלהיה כדורשי צדק ומשפט, כשופטים קשים וכמטילי ענשים קשים. האדם האלילי הרגיש את עצמו תמיד כמסובל „חטא“, כעשוי לעורר בחטאיו הגלויים והנסתרים את חמת האלים. הוידוי על החטאים הוא חלק מפולחנו. ולא עוד אלא שהאלילות אף הביאה את האדם לפעמים לידי מעשי סגור קשים, לקרבנות כבדים ואף לידי שלילת החיים כולם. והרגשת החטא-הרע הזאת לא הולידה בכל זאת אמונה אסכולוגית.

מלבד זה אין התפיסה הדתית-הרוחנית של פולק ושל בובר נכונה כשהיא לעצמה, ומצמצמת היא את הפרובלמה. תפיסה זו היא פרוטסטנטית-ליברלית מודרנית, אי-היסטורית. האסכולוגיה המקראית בתקופת חורבן אפרים ויהודה היא לא רק שאיפה להגאל מן החטא אלא גם מן הרע, וקודם כל – מן הרע הלאומי. היה בה יסוד לאומי תמיד. אחת היא, אם היה יסוד ארצי-מדיני ביעודי הנביאים שלפני החורבן,

העולם הוא גורלם, בראשית ובאחרית. בבחינה זו יש אמת בכללו של גונקל, שיש התאמה קטבית בין הקוסמוגוניה ובין האסכולוגיה. בתחום האלילות הקשר הוא פנימי. מלחמת-הגאולה מדומה כמלחמת-בראשית, שסופה נצחון על כחות הרע והתוהו והדוש הבריאה. האלילות מדמה את כחות התוהו כהויות אלהיות-דימוניות קדמוניות, שהאלים נלחמו עמם על השלטון בעולם וגברו עליהן במערכת-בראשית. אלא שהנצחון לא הביא לידי השמדתן, מאחר שהויות אלו אלהיות, שרשיות-נצחיות, הן כאלהי הטוב והבריאה. כחות הרע רק נכלאו ונכבשו. אבל הם מוסיפים להלחם ולהתנכל לעולם הבריאה. ובסוף תקופת-העולם עתידים הם להתפרץ לתוך הבריאה ולהביא לידי הורבן העולם. ואז יוצחו שוב על ידי אל גואל, שמפעלו יהיה מפעל של גאולה לאלים ולעולם גם יחד. מלחמת-הראשית-והאחרית הזאת יכולה להתפס בתחום האלילות כגורל-אלים נצחי. מלחמת הטוב והרע היא מערכה נצחית, בה האלים מנצחים ונופלים, חיים ומתים וקמים לתחיה במחזור עולם, מעין מחזור החיים והמות של הטבע במועדי השנה.

לא כן אלהי המקרא: הוא גואל, אבל אין הוא נגאלי. וגם כאן יש התאמה בין הראשית ובין האחרית: כשם שהבריאה היא רצונו של האל ולא גורלו, כך גם הגאולה. כבר ראינו למעלה, שהמקרא אינו יודע מלחמת-בראשית ממש מעין מלחמות המיתוס האלילי: אלהי המקרא אינו נלחם על השלטון עם כחות דימוניים קדמוניים. מלחמת רב-לויתן-תנין היא מלחמה שלאחר-בריאה, מלחמה בבריות, שמרדו באלהים ובקשו להסתער על עולמו¹⁵, וגם באחרית-הימים אין המקרא יודע מלחמות-אלהים מיתולוגיות. ציורי האפוקליפטיקה המאוחרת (היהודית והנוצרית) על המלחמה האחרונה עם השטן ורוחותיו הם ענין בפני עצמם. אבל עובדה היא, שבמקרא אין שום זכר למלחמת אלהים עם כחות דימוניים לעתיד לבוא, אף לא באותה הצורה, שאנו מוצאים אותה בספרות האפוקליפטית, שגם היא באמת יהודית ולא אלילית, כמו שנוכח להלן, כשנדון על הספרות האפוקליפטית.

אין במקרא מלחמות-אלהים באחרית-הימים

אמנם, יש חוקרים (ירמייאס, גונקל, גרסמן ובייחוד שטרק) המוצאים במקרא חזונות על התפרצות כחות דימוניים לעולם באחרית-הימים, על הסתערות צבא רוחות, שיפרוק מן הצפון או מארץ תחתית וילחם לשטן עם אל עליון על השלטון בעולם. וכן מניחים הם, שמלחמת הגויים עם ישראל מדומה במקרא כמלחמת כחות שטניים עם אלהים ושמלכי הגויים הם לבוש לכח הדימוני המתנכל לכבוש את

¹⁵ עיין שם, ע' 423 ואילך.

השלטון האלהי וכו'.¹⁶ אבל כל „אגדת-אנטיכריסטוס“ זאת, שהם „מוצאים“ במקרא, אינה אלא פרי דמיונם, והם רק מדרישים אותה לתוך הכתובים. חזונות אחרית-הימים המקראיים משתמשים בצבעים עזים, ויש בהם גם סממנים של פיוט מיתולוגי ארחאי, אבל עובדה היא, ששום חזון נבואי המתאר את פעולת הגויים-האויבים באחרית-הימים ואת צרות הימים ההם בכלל אינו משתמש במלים המסמנות במקרא לפי פשטן רוחות או מזיקים: שדים, שעירים, קטב, רשף וכו'. כל שכן שאין בהם רמז לדמות מעין „בליעל“ או „שטן“ של האפוקליפטיקה. רוחות ומזיקים מופיעים רק כעושי דברו של האל או אף כבני לוחו (דב' ל"ב, כג—כה; חב' ג', ה; השוה שם י"ב, לג; כ"ג, כז; תה' ע"ח, מט; מ"ב י"ט, לה). הציים, האוחים, השעירים וכו' שביש י"ג, כא—כב ממלאים את גורת השממה, שנגזרה על ארץ האויב אחרי מפלתו. מלכד זה אין זכר במקרא בכלל לדמות-שטן דימונית הנלחמת באלהים, וממילא אי אפשר לראות את הגויים-האויבים כצבאו או כלוחמי מלחמתו של השטן. שרי הגויים, שנזכרו בס' דניאל, הם מלאכי ה' ולא מלאכי שטן, ולא זו בלבד אלא שבכל החזונות המקראיים הגויים המופיעים במלחמות האחרית, אחת היא איזה תפקיד הם ממלאים, מופיעים תמיד כשליחיו וכממלאי מקודתו של האל עצמו: האל מביא, שולח, מקים, אוסף אותם וכיוצא בזה.¹⁷ וכן כל הפורענויות

¹⁶ שטרק, ZAW, 1933, ע' 1—28, מוצא את תיאורי „צבא הרוחות“, הכחות הדימוניים של „אנטיכריסטוס“, במקראות אלה: נחום, כל תיאור האויב, ביחוד ב', ב; צפניה, תיאורי „יום יהוה“; יר' ד', ו ואילך, יא, יג, כג ואילך; ה', ג, יג ואילך; ו', א ואילך, כב ואילך; ח', יד ואילך; ט', ט, כ; י', כב; יש' י"ז, יב—יד; ח', ט—י; מיכה ד', יא—יג; עמ' ו', יד; יואל, תיאור הארבה בא'—ב' ותיאור הגויים בד', ט ואילך; חב' א', ה—יא (שלהסברם מוקדש המאמר); ג' — חפלה-חזון על המלחמה עם אנטיכריסטוס; נבואות יחזקאל על הגויים: כ"ח (מלך צור מתגשש להיות כאלהים); כ"ט (פרעה מתגשש להיות כאלהים), ל"ח—ל"ט (נוג ועמיו, צבא רוחות, שיפרוץ מן הצפון); יש' י"ג הוא כיסודו פיתוס על חורבן בירי צבא דימוני; ביש' י"ד מדובר על ירידת הנוגש שאולה; הנוגש מתרומם ל„הילל בן שחר“, שגונקל (Schöpfung, ע' 132 ואילך) כבר הכיר, שהוא אל הנלחם באל העליון. העמים השונים (כבל, צור, מצרים, נוג וכו') הם גלויי כחו. וזוהי הימפוריצייה של המיתוס.

¹⁷ עיין צפ' א', ב, ג, ז ואילך; ג', ח ואילך; יר' ד', ג, יב, כו—כו; ה', ו, ט—י; ו', ו; ח', יד; ט', י; מיכה ד', יב; עמ' ו', יד; חב' א', ו. גם אם נגרום בחב' א', ו עם שמרן על יסוד השבטים (עיין מאמרו הנ"ל ב-ZAW, ע' 21—22) „הנבורים“ במקום „הכשדים“ ונגיח, שהכוונה למין „צבא רוחות“, הרי האל עצמו „מקים“ את „הנבורים“ האלה, ומסילא אין הם צבאו של „אנטיכריסטוס“. וכן התיאורים

של אחרית-הימים באות אך ורק מיד האל עצמו ולא מיד שום כח דימוני. אין שום זכר ורמז למלחמת-שלטון בין כחות אלהיים. אפיני הדבר מאין כמותו, שבמקרא מופיעים כאנשי-מלחמתו של האל רק מלכי הגויים או הגויים עצמם, אבל לא אלי הגויים. חטאם של מלכי הגוים היא גאותם האלילית: הם מתגשאים להיות כאלהים. הרקע של החטא הזה היא לא האידאאה, שלשלטון המלכים יש שורש דימוני, אלא האידאאה, שהגויים מאמינים בכחות אלהיים רבים, והם מאליהם גם את מלכיהם. ה' הוא שנתן באמת את השלטון למלכים, אבל השלטון מביא אותם לידי גאווה אלילית. המלכים האליליים מסמלים לא כח דימוני אלא את "אלהותם" הם, שהיא, לפי המקרא, סכלות וחירוף. הם אינם נלחמים בשלטון האלהי, אלא הם מדמים את שלטונם כשלטון אלהי, ועל גאווה אלילית זו הם נענשים. יש שמלחמתם על ישראל נחשבת לפרי גאווה אלילית זו ונדרשת כמלחמה על אלהים. אולם הרקע נשאר תמיד היסטורי, ואין הוא לעולם קוסמי באמת. כדוגמאות מובהקות לנושאי מרי אלילי זה יכולים לשמש מלך אשור ומלך בבל: את שניהם הקים ה', ושניהם נתבאו על קונם ונענשו על גאותם¹⁸. ואף המלך הנוגש של יש' יד לא חטא בזה, שאטר מלחמה על האל, אלא בזה, שרצה לשבת "בהר מועד בירכתי צפון" ולהדמות לעליון¹⁹.

ביואל הרי הם תיאורי "יום יהוה". הארבה הוא חילו (כ', יא, כה). אח העמים הוא מקבץ לעמק יהושפט (ד', ב, ט-יד). אף את גוג וחילו מביא האל עצמו למלחמה, כדי להכבד בו (יחז' ל"ה, ד, טו-יז; ל"ט, ב). יש' י"ז, יב-יד; ח', ט-י הם סחמיים. אבל הלא מן הנבואות על אשור, המלכות השלמה, בספר זה אנו יודעים, שלפי הפיסת הנביא הגויים הנלחמים בישראל אינם צבאו של כח דימוני אלא "שבת אפו" של האל עצמו.¹⁸ למלך אשור נתן האל את השלטון על העולם, אבל הוא מיחס לעצמו את הנבירה ואת החכמה (יש' ה', יח-כ; י', ה-כו), וסנחריב בנאותו סחרף את קדוש ישראל (ל"ו-ל"ז). את נבוכדנצר השליט האל על העולם (דג' ב', לו-לח; ה', יז-כא), אבל הוא מיחס את הנדולה לעצמו ונענש (ד', כ-לד). וזוהי ההפיסה השלמה במקרא. לא נגיד צור ולא פרעה אינם מחווארים כנלחמים באלהים. חטאם הוא רק זה, שבגובה לבם הם חושבים את עצמם לאלים (יחז' כ"ח, ב, ו, ט; כ"ט, ג, ט). וכן חמא פרעה, שאמר "לא ידעתי את ה'" (שם' ה', ב). בלשאצר נענש על שלא השפיל לבו (דג' ה', כב-ל). ואף אנטיוכוס אפיפנס מתואר בעצם, למרות דג' ח', יא, כה, כעז פנים המסלל "מלין" כלפי עליון והמתנדל על כל (דג' ז', ח, כה; ח' כג; י"א, לו). וכן מחוואר בס' יהודית "נבוכדנאצר מלך אשור" כמלך המתנשא להיות כאלהים (ג', ט), והולופרנס מתפאר, שאלהי ישראל לא יצילם מיד נבוכדנאצר (ו', ב).¹⁹ אם "הילל בן שחר" (יש' י"ד, יב) הוא דמות של אל או כן-אל הנלחם

לזה מתאים הדבר, שאין האלים מופיעים כלל בתיאורי מאורעות אחרית-הימים. בשעה שהאל יפקוד על העולם האלילי את חטאיו, יעשה "שפטים" גם באלהי הגויים, זאת אומרת: הוא יחריב את המקדשים וישבור את הפסילים (עיין יש' י"ט, א; מ"ו, א-ב; יר' י', יא, טו = נ"א, יח; מ"ב, יב-יג; מ"ו, כה; מ"ח, ז; מ"ט, ג; נ', ב; נ"א, מד, מז; יחז' ל', מג; צפ' ב', יא, צ"ל זרה), השוה ה"שפטים", שעשה באלהי מצרים (שם' י"ב, יב; בנ' ל"ג, ד). אבל האלים עצמם אינם נלחמים ואינם מנוצחים. לוייתן ותנין (יש' כ"ז, א) אינם מסמלים כחות אלהיים-דימוניים, מאחר שבמקרא דבר אין לרהב-לוייתן-תנין עם אלהי הגויים או עם כחות דימוניים (עיין למעלה, כרך א', ע' 429-432. ועיין עוד בסמוך). גם "צבא המרום" (יש' כ"ד, כא) אינו מסמל כח אלהי-דימוני של העולם האלילי. צבא השמים הוא בכל מקום במקרא צבא ה'. על ביאורם של המקראות האלה כבר עמדנו למעלה²⁰. ובכל אופן גם בלוייתן ותנין וגם בצבא המרום נאמר, שהאל "יפקד" עליהם באחרית-הימים. זאת אומרת: האל יעשה בהם שפטים, אבל לא "ילחם" בהם מלחמה ממש, מלחמת-גורל. כל שכן שאין רמו, שהם יוצאים ל"מלחמה" על האל. להלן עוד נראה, שאין בחזונות-האחרית המקראיים הזון על חורבן-עולם ועל בריאה חדשה, וממילא אין בהם מקום אף לציור הפיוטי המקראי על מלחמת-רהב של ימי בראשית. תקופת-בראשית של האסכטולוגיה המקראית היא תקופת יציאת מצרים: מפעל-הגאולה האחרון יהיה דומה למפעל-הגאולה הראשון הזה. וכשם שאין יציאת מצרים כרוכה במלחמה עם כחות דימוניים, כך גם גאולת אחרית-הימים. ומכל מקום ברור, שאין במקרא רמו, שיש "כחות", שסכנה צפויה מהם כביכול לשלטון האל ושבגורל השלטון האלהי יוכרע באיזו מלחמה עמם, במין גיגנטומכיה. מלחמת העתיד היא משפט ולא מלחמת-גורל. וגאולת אחרית-הימים אינה אלא גאולת האדם, אבל לא גאולת אלהים.

באלהים (עיין למעלה, הערה 16), אין לדעת מתוך כחוב זה. אפשר, שהכחוב טמשיל את המלך להילל רק מצד יפעתו ורום טקומו. אבל הילל הוא "בן שחר", היינו: מעבדות השמים וזנבנים, ואף דור שני להם. גם הוא איפוא סן הברואים המורדים בקונם, כרהב, חנין ופד. כך, לפחות, לפי התפיסה המקראית. אבל באמת לא נרמו כאן, שהוא נלחם באלהים ושבקש לו שלטון עולם. שהרי על המלך הנמשל אליו נאמר רק, שבקש להיות אלהים גם הוא. יש לשער איפוא, שגם על הילל סופר, שגענש על גאוהו.

²⁰ על יש' כ"ד, כא-כב עיין למעלה, ע' 187-188, ועל יש' כ"ז, א עיין

שם, ע' 188-191.

סוטריוֹלוֹגְיָה אִלִּילִית וסוטריוֹלוֹגְיָה יִשְׂרָאֵלִית

וכשאנו מותחים את הקו הזה אנו רואים, שהוא חוצה את הסוטריוֹלוֹגְיָה לשנים: אִלִּילִית מצד זה, וישראלית מצד זה. והאסכטולוגיה הפרסית אף היא מקומה בתחום האליליות. כי אולי יותר מכל סוטריוֹלוֹגְיָה אחרת תופסת הפרסית את המלחמה האחרונה כמלחמת גאולתה של האלהות, כמערכה אחרונה במלחמת־החיים־והמות שבין אהורמז ובין אהורמין. השאלה בדבר השפעתה של האסכטולוגיה הפרסית על האסכטולוגיה היהודית המאוחרת היא שאלה בפני עצמה, שנעמוד עליה להלן. אבל ההבדל שבינה ובין האסכטולוגיה המקראית כולו בבחינה זו ברור. ולא עוד אלא שמכאן נמצאו למדים, שגם המדה השוה שבסוטריוֹלוֹגְיָה הישראלית והפרסית – המטבע הסוסי של הגאולה – אינה מדה שוה אלא מבחוק, ועל צד האמת יש גם כאן הבדל מהותי: בישראל הגאולה הטופית היא רצונו של האל, שהוא לכדו שליט מראשית ועד אחרית, ואילו בפרס הגאולה האחרונה היא גורלם של האלים המוכרע במלחמה עם כחות אלהיים־דימוניים העומדים נגדם מראשית ועד אחרית. במקרא אין גאולת אלהים. בדת הפרסית הגאולה היא גאולת האלים. האסכטולוגיה המקראית היא איפוא באמת יצירה יחידה ומיוחדת בעולם. ומטבע מיוחד זה אין לבאר אלא מתוך ההנחה, שהאמונה הישראלית היתה מראשיתה ומיסודה, וגם בצורתה העממית, יצירה לא־אלילית.

דבר זה יתברר לנו עוד יותר לכשנעמוד על טיבה ועל האדיאאה הראשונה של האסכטולוגיה הישראלית.

„שיבת תור הזהב“ היא דמוי לא־מקראי

כדי לעמוד על אפיה האמתי ושרשה ההיסטורי של האסכטולוגיה המקראית יש להשתחרר מכמה וכמה משפטים קדומים וערכובי־מושגים, שנעשו רווחים במדע המקראי.

חזון אחרית־הימים המקראי אינו כולל, קודם כל, אמונה ב־שיבת תור־הזהב או בשיבת תקופת „גן עדן“. גם אם נניח, שבישראל קיימת היתה בתקופה המקראית חלוקת ההיסטוריה למועדים או „חורים“, הרי אין בכל אופן שום זכר לאמונה במחזור של מועדים, במעגל של עתים חוזרות ובאות, מעין האמונה, שמצינו בעולם היווני־הרומי. סופרי המקרא מתארים את העתיד המשיחי לפעמים בצבעים, שיש בהם דמיון־מה אוביקטיבי לתיאורי „תור הזהב“. אבל בשום מקום לא נאמר ולא נרמז, שימי „גן עדן“ ישו בו. „שיבת תור הזהב“ הוא דמוי לא־מקראי בהחלט. מפני זה בלבד אין לתיאורי העתיד המקראיים שום קשר עם הדמוי המיתולוגי על מועדי עולם ומחזוריהם.

אולם הדמיון האוביקטיבי אף הוא אינו מעיד על קשר שרשי בין חזון־האחרית

ובין "תור הזהב". כי הדמיון הוא כולל עד מאד: שוים הם שני הזמנים בשפע טובה וברכה, אבל מועט מאד הדמיון בפרטים. גם תור הזהב הקלטי גם תור גן־עדן המקראי הם זמן של סני עבודת האדמה. בתור הזהב הקלטי אכל האדם מתנובת האדמה בלא עמל. בגן־עדן המקראי אכל מפרי עצי האלהים הנעלאים. אבל בחזון הנביאים האדם שלעתיד לבוא הוא עובד אדמה, שהאל ישלח את הברכה במעשה ידיו. דבר זה בלבד מבטל בעצם את המימרא על שיבת תקופת גן־עדן לעתיד לבוא. אבל חסרים גם הפרטים האפיניים ביותר. בגן־עדן לא ידע האדם "טוב ורע", הוא היה ערום ולא התכושש, לא "ידע" את האשה, לא היה בן־מות. בחזון־האחרית לא נזכרו דברים אלה. וכן אין נבואה על בטול עצבון ההריון וחבלי הלידה של האשה ואף לא על בטול העמל בזיעת אפיים. ישעיהו צג ב א ינם נבאים כלל לשפע גן־עדני. עם העתיד יהיה "עם עני ודל", ומלך העתיד יהיה מלך העניים (השוה למעלה, ע' 291). הנביאים הנבאים לשפע מבטיחים רוב דגן, יין וחלב (עמ' ט', יג-יד; יואל ד', יח; יש' ז', כב; ל', כג; יר' ל"א, ד, יא ועוד). ואלה לא היו מאכל האדם בגן־עדן. הכרם והיין באו לעולם אחרי המבול (בר' ט', כ). גם לחמאה ודבש (יש' ז', טו, כב) אין זכר בספורי בראשית. ועוד: השפע המשיחי יהיה רק בארץ־ישראל. ואילו תור־הזהב וגן־עדן דבר אין להם עם ארץ־ישראל. ועוד: רק במליצה נבואית אחת הושתה ארץ־ישראל שלעתיד לבוא לגן־עדן (יש' נ"א, ג; ג'ישם מדברה כעדן, וערכתה כגן ה'). אבל במקראות אחרים הושתה לגן־עדן גם ארץ ישראל שבעבר (בר' י"ג, י; כאן הושתה גם מצרים לגן ה') ושבהווה (יואל ב', ג). המליצה אינה אימא אלא הפלגה פיוטית ואינה מיוחדת לחזון האסכטולוגי.

על מצב ימי־בראשית רומז באמת רק שרטוט אחד ביעוד המשיחי: השלום, השלום בין החיות והשלום בין בני האדם. אבל גם כאן הדמיון הוא כולל ביותר, ואינו מעיד, שהנבואה הדלתה את חזונה על אגדות־בראשית.

מבר' א', כט-ל נמצאנו למדים, שרווח היה הדמוי, שהחי והאדם כימי קדם לא היו אוכלים בשר, זאת אומרת, ששלום היה שורר בכל עולם החי. רק אחרי המבול פסק השלום הזה (בר' ט', ג-ה). וכן נראה מבר' ב', יח-כ; ג', טו: בגן נועד החי להיות "עזר" לאדם, ריע לו: "איבה" שת אלהים בעולם החי רק אחרי החטא. מאכל האדם היה פרי הגן. אולם דמוי גן־עדני אפיני זה של השלום בעולם החי אינו בחזון המשיחי כלל. בשום מקום לא נאמר, שלעתיד לבוא לא יאכל האדם מבשר החי. מיר' ל"א, יא ומסתמן של נבואות אחרות נמצאנו למדים את ההפך. על שלום בין החיות לבין עצמן נבא באמת רק ישעיהו (י"א, ו-ט), וממנו קבל ישעיהו השני (ס"ה, כה), אבל נביאים אחרים נבאים רק לבטחון האדם מפתח החיה הרעה. אולם לפי כל הנבואות (גם של ס' ישעיה) יהיה השלום הזה רק בארץ ישראל (הושע ב', כ; יש' י"א, ט; ס"ה, כה; יחז' ל"ד, כה, כח). הצמצום הלאומי

מראה, שחזון השלום בעולם החי אינו נובע מן האמונה, שעתיד תור הזהב או תור גן-עדן לשוב באחרית-הימים. השלום הזה הוא חסד-אלהים מיוחד עם ישראל. לשלום בין העמים בכל העולם גבארקיש עיהו (ב', ד). ונבואה מיוחדת במינה זו אין בה כל רמז לשיבת "תור-זהב" או ימי גן-עדן. השלום בין העמים יהיה, לפי חזון זה, פרי תשובת העמים לאלהים ובטול האלילות. איריאה זו דבר אין לה עם המיתוס ע"ד "תור הזהב". אבל גם באגדת גן-עדן המקראית אין היא קשורה. בגן-עדן לא היו עמים, והשלום לא היה אז שלום לאומי. מלחמת העמים התחילה אחרי דור הפלגה, ואפשר לומר, שהשלום העולמי יחזיר את האדם במדה מסוימת למצב שלפני דור הפלגה. אבל האיריאה של שלום בין העמים היא בכל אופן חדשה לגמרי, ואין לה מקור עתיק. כי בשום מקום במקרא לא נפקדה. יעודי-השלום האחרים בתורה, בנביאים ובכתובים אינם אלא לאומיים, ותחומם — ארץ-ישראל בלבד. כתחום כל שאר יעודי הטובה והברכה המקראיים (עיין למעלה, ע' 253—254). גם השלום הזה הוא איפוא חסד מיוחד לישראל, ודבר אין לו עם המיתוס של "תור הזהב". יש רק שתוף מסויים של הסממנים, שבהם משתמש הדמיון הפיוטי בבואו לתאר שפע טובה²¹.

אין חורבן עולם ואין בריאה חדשה

כמו כן אין בחזון אחרית-הימים המקראי תיאור של חורבן-עולם וממילא גם לא תיאור של בריאת עולם חדש ושיבת ימי בראשית. הנביאים משתמשים בתיאורי הפורענויות בצבעים לוחטים ומופלגים. הם מדברים על רעש הארץ, לקוי המאורות, על דם ואש ותמרות עשן, על ברד ושטפון וחרב ורעב ומגפה וכו'. אבל אין כל אלה אלא הפלגות פיוטיות, ובשום מקום אין נבואה לשיבת העולם לתהו ובהולכריאה חדשה. רק ביש' ס"ה, יז אנו מוצאים מליצה על בריאת "שמים חדשים וארץ חדשה". אבל בכל יש' מ'-ס"ז אין שום דבר, שיש בו כדי להצדיק את ההנחה, שיש אף כאן יותר מאשר הפלגה פיוטית. ומפני זה אין ממילא שום מקום להנחתם של גונקל וחבריו, שאת מאורעות אחרית-הימים דמו להם החוזים לפי דוגמת מאורעות ראשית-הימים. ראיותיהם של גונקל וסיעתו תלויות על בלימה של מדרש סודות ורמזים. גם כאן יש רק משהו של שתוף סממנים פיוטיים ולא יותר. אין בחזון-האחרית לא מים קדמונים, לא חושך קדמון, לא בריאה חדשה במאמר וכו'. במרכז החזון עומדים ישראל, ציון, הרהבית, חרבות ירושלים, קבוץ גלויות וכו', שאין בהם משום מעשה-בראשית, ואין להם שום מקום באגדת-בראשית.

²¹ על האקלוגה הרביעית של וירגיליוס ויחסה לחזון ישעיהו עיין למעלה,

רק בנבואת-אחרית אהת יש מוטיב מובהק של אגדת-בראשית: ביש' כ"ז, א. הריגת לויתן ותנין לעתיד לבוא היא מוטיב מן האגדה על מלחמת האל ברהב-חנין בימי-בראשית. בכל שאר המקומות שבמקרא (יש' ג"א, ט; תה' ע"ד, יג-יד; פ"ט, יא; ק"ד, ו-ט; איוב ז', יב; ס', יג; כ"ו, יב-יג) נזכרה אגדה זו רק בסגנון הימנוני בספור גבורות אלהים בעבר. גם ביש' ג"א, ס אין צפייה למלחמת רהב ותנין לעתיד לבוא. אבל שותפות של דמוי אחד בפסוק אחד אינה מצדיקה את הסענה הכוללת, שבחזון-האחרית נשתקף המיתוס של ימי-בראשית. סיעת גונקל תלחה מה שתלחה ביש' כ"ז, א, מפני שהסמיכה אותו אל הציורים של הספרות האפוקליפטית. אבל כבר ראינו למעלה, שבספרות האפוקליפטית אין באמת זכר למלחמה עם רהב-תנין (שם ע' 189-191). על ציורי הספרות האפוקליפטית עוד נעמוד. כאן די לנו להטעים, שבנבואה המקראית על כל פנים אין מלחמה עם רהב-תנין לעתיד לבוא חופסת מקום. כי יש' כ"ז, א הוא סוף סוף ציור בודד ושרוטט צדדי.

ציורי הטוב והרע האסכולוגי ביצירות לא-אסכולוגיות

ראיה מכרעת נגד המדרש המיתולוגי משמשת העובדה, שגם את תיאורי הטובה וגם את תיאורי הרעה שבנבואות אחרית-הימים אנו מוצאים בנבואות ובשירים, שאין ענינם אסכולוגי כלל וממילא אינם מתכוונים לא לחורבן עולם ולא לבריאיה חדשה. שנוי סדרי בראשית, הרעשת ארץ ושמים, הרגות תהום, תמוטת הרים, הפיכת אור לחושך, ברד ושטפון מים, פריה גפלאה, חלב ודבש, רוב שלום וכו' וכו' הם סממנים פיוטיים קבועים של המליצה המקראית. בתיאורים אלה עלו דמויים, שמקורם הראשון הוא אולי ביצירה הפיוטית המיתולוגית. אבל בחקופה המקראית נעקרו זה כבר מן המיתוס ונעשו אמצעים לתיאור פעולות האל האחד הגומל טוב ורע.

בשיר עתיק ובאגדה עתיקה מסופר על העמדת שמש וירח. עד יקם גוי איביר (יהושע י', יב-יג). מוטיב זה מופיע גם בתב' ג', יא. בתיאור מלחמה. שכבר היתה, המשוור מספר על רעש הארץ, זרם מים, נוילת הרים, מלחמת כוכבים ממסלות מן שמים עם האויב (שופ' ה', ד-ה, כ; וכן גם תה' ס"ח, ח ואילך). בהימנון המתאר את חסדי אלהים עם המלך, שהציל אותו מאויביו, נאמר, שהארץ רעשה, מוסדות השמים רגזו, האל נראה באש ובעשן, הסה שמים וירד, הרעים והבריק ברכים, גלה אפיקים ומוסדות תבל, משה את המלך. ממים רבים וכו' (ש"ב כ"ב; תה' י"ח). בצבעים קוסמיים כאלה מתוארת הופעת אלהים לעזרת המלך גם בתב' ג'. עיין גם תה' קמ"ד, א-ז. בתה' ע"ז, יז-כ מתוארת יציאת מצרים באותם הצבעים. על מסלת העם לפני האויב קובל המשורר: אלהים, ונחתנו... הרעשתי ארץ. רפה שבריה כי מטה (תה' ט', ג-ד). את הצרות, שבאו על העם בעבר ובהווה מתארים המשוררים והנביאים בצבעים קוסמיים ו-אפוקליפטיים: אש יוקדת. עד שאול תחתית, אוכלת

ארץ ויבולה, מלהטת „מוסדי הרים“, רעב, רשף, קטב מרירי, שן בהמות ווחלי עפר, חרב ואימה (דב' ל"ג, כא-כה), רעב, בצורת, שדסון, ירקון, ארבה, דבר, חרב, מהפכת סדום ועמורה (עמ' ד', ו-יא). במזמור המשמש מבוא לתיאור מפלחת של גיגה (נחום א') מחוארת הופעת „אל קנא“ בצבעים קוסמיים. אבל המזמור מתאר לא הופעה אחת, אסכולוגית, אלא את הופעותיו של אל קנא לאויביו ולצדו בכל עת: הוא מופיע בסופה ובשערה, הוא גוער בים, ובהופיעו – אמלל בשן וכרמל, הרים רעשו ממנו וכו'. צבעים אלה מצויים גם בחזונו האסכולוגיים. אבל הם מקרנת הקיימת של השירה העברית העתיקה.

גם תיאור ברכת האדמה ושפע הטובה החמרית של הנבואה האסכולוגית אינו שונה מתיאורי הברכה בעבר ובהווה, ולפעמים הצבעים אף גדושים יותר בתיאורים אלה: טל השמים ומשמני הארץ ורב דגן ותירש (בר' כ"ז, כח), גפן, ענבים, יין וחלב (שם מ"ט, יא-יב), ברכת שמים. ברכת תהום (שם, כה), מגד תבואות שמש, מגד גרש ירחים, ברכת שמן, דגן ותירש (דב' ל"ג, יד, כד, כח), דבש מטלע, שמן מחלמיש צור, חמאה וחלב, בשר ודגן ויין (שם ל"ב, יג-יד). וכן הרבה ביעודי הברכה בתורה, ביחוד בויק' כ"ו, ג-יג ובדב' י'–י"א; כ"ח, א-יד. „ארץ זבת חלב ודבש“ הוא כנוי קבוע של ארץ-ישראל שמלפני ימות-המשיח. שהארץ הושוותה לגן ה', כבר הזכרנו. ביחוד יש להטעים, שיעור השלוש בארץ ישראל, שלום מחרב ומחיה רעה, מופיע בברכות אלה לא כיעור של תקופה חזונית, של „תור זהב“ חדש, אלא כגמול מתמיד, אפשר לומר: יום-יומי, בעד קיום התורה והמצוות. את היצור המשיחי המיוחל לך, כה, כח אנו מוצאים כיעוד יום-יומי, לפני-משיחי, בויק' כ"ו, ה-ו. עיין גם דב' י"ב, י, ל"ג, כה.

אולם מאלפת ביותר העובדה, שאף רוב יעודי הטובה והרעה שבחזון המשיחי, ובכללם את יעודי השלוש, אנו מוצאים גם ביעודי הגמול ליחיד בספרות החכמה ובמזמורים.

את הרשע פוקד אלהים בחרב, שוד, רעב, צרה ומצוקה, בצורת (איוב ט"ו, כ-לג), בלהות יבעתוהו, על נוהו יזורה גפרית (יח, יא, טו; תה' י"א, ו), ראש פתנים יינק, לשון אפעה תהרגהו, אלהים ישלח בו חרון אפו, קשת נחושה תחלפהו (איוב כ', יד-כו), יהיה כתבן לפני רוח (כ"א, יח), בלהות ישיגוהו, קדים ישאהו (כ"ז, כ-כב), אש תאכל אותו (ט"ו, ל-לד; כ', כו), „נחלי דבש וחמאה“ לא יראה (כ', יו), נכון לו „יום חשך“ (ט"ו, כג; ועיין ה', יג; יח, ה-ו, יח; כ', כו; כ"ב, יא). אולם את הצדיק האל מציל מרעב, ממלחמה ומשוד (ה', יט-כא), הצדיק שוכן בטח (ה', כד; י"א, יח-יט; השוה י"ב, ו; ט"ו, כא; כ"א, ט), הוא מבורך ברוב זרע (ה', כו; כ"א, ח, יא), הוא ממלא שחוק פיו, ושפתיו תרועה (ח', כא; השוה תה' קכ"ו, ב), שונאיו ילכשו בשת (איוב ח', כב; השוה תה' קל"ב, יח), הוא הולך לאור אלהים (איוב כ"ט, ג),

מתענג על שדי (כ"ב, כו; כ"ז, יט השוח תה' ל"ז, ד), קורא אל אלהים, והוא עונהו (איוב כ"ב, כז; השוח תה' ל"ד, ז), הוא רואה "נחלי דבש וחמאה" (כ', יז), הליכיו ירחץ בחמאה, צור יצוק עמדו "פלגי שמן" (כ"ט, ו; השוח דב' ל"ב, יג-יד; "דבש מסלע, ושמן מחלמיש צור, חמאת בקר"...; תה' פ"א, יז). אבל לא רק דבש וחלב וחמאה, שהם כאילו מאכלים "בן-עדניים" ו"משיחיים", אנו מוצאים כאן, ולא רק את השלום המשיחי מחרב, אלא גם את השלום מחיה רעה: "ומחית הארץ אל תירא, כי עם אנכי השדה בריחך, וחית השדה השלמה לך" (איוב ה', כב-כג). ובתה' צ"א: "כי הוא יצילך מפח יקוש... מדבר... מקטב... על שחל ופתן דרךך, תרמס כפיר ותנין" (ג-יג). והרי אנו מוצאים את התנין ה"אפוקליפטי" בהבטחה ליחיד!

ברור, שיעודים אלה, שהם גמול לצדיק ולרשע בכל זמן ובכל מקום, אינם קשורים בשיבת תורה-הזהב ותקופת גן-עדן.

דבר זה יש ללמוד גם מן נקודות-המגע המרובות שבין מזורי ס' תהלים ובין הנבואות האסכטולוגיות (ביחוד – של ישעיהו השני). כי מזורי ס' תהלים אינם אסכטולוגיים ואינם רומזים לאחרית הימים. נשתקפו בהם צפיות ויעודים של האומה, של המלך ושל היחיד בהווה, הם תפלות על "דבר יום ביומו".

ציורי החזונות האסכטולוגיים שאובים איפוא ממקור היצירה הישראלית העתיקה: ממקור השירה, הברכות והקללות, המזמור, ספרות החכמה. יפה הרגישו הפנכבליים מצד זה וגזקל וסיעתו מצד זה, שהנביאים הקלסיים לא בראו את דמויותם יש מאין, אלא שיש בהם יסוד עתיק, נחלה, שנחלו מדורות קודמים. וכן הרגיש יפה מובינקל, שהמזמורים הפולחניים קדמו לנבואה האסכטולוגית הקלסית. אלא שהסבריהם של אלו ואלו אינם נכונים. האסכטולוגיה הנבואית לא נוצרה לא מן המיתוס ולא מן האכזבה הפולחנית. וכן אין היא מנוגדת לפולחן ולחכמה, כדעת סולץ. היא שאבה את יעודיה מאוצר היעודים של האמונה העממית, של המזמורים ושל ספרות החכמה. בבחינה ספרותית קרובה לה ביותר ספרות הברכות והקללות, והיינו: ספרות התוכחה שבתורה (ויק' כ"ז; דב' ו'-י"א; כ"ח-ל'), ששרשה עתיק ומגיע עד הברכות והקללות שבסוף ספר החוקים של חמורבי. אותם היעודים, שבספרות התוכחה הם תלויים בתנאי הנאמנות והמרי ולא נקבע להם זמן היסטורי. מופיעים בנבואה האסכטולוגית בצורה מגובשת כיעודי תקופה אחת – "אחרית הימים". והשאלה היא: מה טעמה של התגבשות זו? כיצד היא מושרשה באדיאה הישראלית?

המטבע הלאומי של האסכטולוגיה המקראית

כדי להגיע לפתרון השאלה הזאת, יש לשים לב ביחוד לעובדה, שכבר עמדנו עליה לפי דרכנו למעלה ושיש לה ערך מכריע להבנת אפיה של האסכטולוגיה המקראית: מסכת היסוד של האסכטולוגיה המקראית היא לאומית ולא אנושית-כללית. אמנם,

ככל היסודות הלאומיים שבאמונה הישראלית, גם יסוד לאומי זה יש בו מן הסמלי-הדתי, וגם הוא דתי (וממילא על-לאומי) במהותו ולא לאומי-ממש. ישראל הוא גם כאן לא עם, שחומר גופו קדוש, אלא עם סגולה היודע את האלהים. אולם נושא היעוד הוא בכל זאת קודם כל ישראלי. חזון-האחרית המקראי הוא דתי במהותו ולאומי לפי תחומו הראשוני. בכל ספרות תנ"ך אין יעוד אוניברסלי בכלל, וגם בר' י"ב, ג אין לו משמעות אוניברסלית²². ואף ברוב ספרי הנביאים היעוד האסכטולוגי הוא לאומי ולא אוניברסלי: בס' הושע, יואל, עמוס, עובדיה, מיכה (חוץ מד', א-ג, שאינו מתאים לרוח כל הספר), נחום, יחזקאל, חגי, מלאכי. אולם הנביאים הכוללים את העמים ביעודם לעתיד לבוא מספחים אותם על ישראל: לכשושע ישראל יכירו גם העמים באלהי ישראל, והחסד ימשך גם עליהם. תפיסה זו (היינו: ישראל והגויים הרבקים בו ונעשים "ישראל") נשתמרה אף בנצרות, ברור, שרובד-השתין של חזון אחרית-הימים הוא לאומי.

אין דמות גואל אנושי בחזון-האחרית המקראי

להבנת אפיה של האסכטולוגיה המקראית חשובה ביותר ההכרה, שבחזון-האחרית המקראי אין דמות של גואל, של "משיח". בחקר האסכטולוגיה הישראלית חופסת האידאיה של הגואל כרגיל מקום מרכזי. החזון האסכטולוגי נקרא חזון משיחי²³. ומכיון שחקוה לגואל ("לסוטר") אנו מוצאים גם אצל העמים האליליים, הרי יש מקום לשער, לדעת רבים, שיש כאן קשר היסטורי. אולם באמת אין במקרא

²² עיין למעלה, כרך א', ע' 39—44, 612—623. ועל בר' י"ב, ג עיין שם,

ע' 622, הערה 17.

²³ תקוות העתיד נקראות "משיחיות", מתוך ההנחה, שמרכזן היא החקוה למשיח-גואל. וגם החוקרים החדשים המשתמשים תחת זה בבטוי "אסכטולוגיה", "תקוות אסכטולוגיות" וכיו"ב רואים את האידאיה של הגואל כאידאיה המרכזית. כך ולין, גרסמן, קלוזנר, דיר, שטרק ועוד. שטרק, Soter I, ע' 1—44, מבהין תיאורים "כריס-פולוניים" אלה במקרא: המשיח בן-דוד כמלך נרעדן (יש' ו', יד—טז; מ', א—ו; י"א, א—ט; מיכה ה', א—ה; בר' מ"ט, ח—יב), המשיח כמלך החוקי שלעתיד לבוא (יחז' כ"א, לב), כצדיק (זכ' מ', ט—י), כהן (יר' ל', יח—כא), "צמח" (זכ' ג', ו—י; ד', ט—טז; יש' ד', ב—ג; יר' כ"ג, ה—ו; ל"ג, טו ואילך), "דוד עבדי" (יחז' ל"ד, כג; ל"ו, כה; יר' ל"ג, יד ואילך), עבד יהוה, הנביא והמטיסור (יש' מ"ב, א—ד, ה—ט; מ"ט, א—ו; נ', ד—ט), הסובל והמכפר (יש' נ"ב, יג—נ"ג, יב). שטרק, שמתקרו הוא מחקר על ה"גואל", לא מצא איפוא ב"משיח" חאר של גואל. ואמנם, אין דמות גואל במקרא. בעצם טודה כוה גם גרסמן, Messias, ע' 271.

מקום מובהקת וברורה לגואל או ל-משיח, שיביא את ישועת אחרית-הימים. ואין הסעמה זו תלויה בשאלת זמן של הנבואות על „מלך-העתיד (הושע ג, ה; ישי י"א, א-י. מיכה ב', יג, ה', א-ג; זכ' ס', ס-י ועוד). על מלך העתיד נבאו בלי ספק גם הנביאים שלפני החורבן. אלא שבשום מקום במקרא, שפשוט מוכן לנו, לא נתן למלך במפורש תפקיד של גואל: של מנצח האויבים במלחמה האחרונה, של מושיע-ישראל אחרון, של מיסד המלכות החדשה, של מביא הטובה האחרונה. המלך הנזכר בנבואות המשיחיות הוא מושל ושופט, הוא עומד בראש העם, הוא רודה בעמים או מדבר שלום לגויים, הוא גם מתואר כמחונן בסגולות נפלאות. אבל מפעל הגואל הציגו מיוחס לו במפורש בשום מקום. הגואל הוא האל לבדו.²⁴

²⁴ לפי הושע ג', ה „יבקשו" ישראל לעחיד לבוא את „דוד מלכם". בעמ' מ', יא נאמר, שהאל יקים את „מכת דוד הנפלה". המלך המתואר ביש' י"א, א-ס הוא מבצע ממשלת הצדק והשלום, אבל אין הוא מנצח את אשור ומושיע את ישראל. בתיאורי מפתח אשור בנבואות ישעיהו פועל האל לבדו. במ"ג, ה מבושר, שעל כסא דוד ישב שופט צדק. גם „הילד" במ', ה-ו אינו מתואר כמושיע וגואל, אלא הוא המלך הצעיר, שבימיו תרכה המשרה ויפרחו שלום וצדקה „בקנאת ה' צבאות". עיין גם ל"ב, א; ל"ג, יו. (על „עמנואל" עיין להלן). לפי מיכה ב', יג המלך הולך לפני העם „ויהיה בראשם", אבל פעולה של גואל לא נתיחסה לו. (עיין על כתוב זה למעלה, ע' 272, הערה 13). בה', א-ג מבושר, שמבית לחם יצא „מושל" בישראל, והוא ימשול בעו ויגדל „עד אפסי ארץ". אבל אף מלך זה אינו מושיע וגואל. ירמיהו נבא ל„צמח צדיק" מורע דוד, שימלוך וישכיל ועשה משפט וש „בימיו תושע יהודה" וגו' (כ"ג, ה-ו), אבל אין הוא מתאר אותו כגואל ומושיע. במקבילה בל"ג, יד-מז נאמר אפילו: „בימים ההם תושע יהודה" וגו'. בנבואות אחרות ירמיהו נבא בכלל לתקומתה ולקיומה של מלכות בית דוד בימי הגאולה (ג', מו; כ"ג, ד; ל', ח-ט; ל"ג, יז, ימ-כב, כו). יחזקאל נבא ל„רועה אחד" מבית דוד (ל"ד, כג-כד; ל"ז, כד-כה), אבל אין הוא תולה בו תפקיד של מושיע. בעובדיה כא נזכרו „מושיעים" רבים. בנבואות הגאולה של ישעיהו השני (יש' מ'-ס"ו) לא נזכר מלך גואל. בנ"ה, ג הובטחו רק בדרך כלל „חסדי דוד הנאמנים" לעחיד לבוא. „עבד ה'" (מ"ב, א-ז; מ"ט, א-ט; נ', ד-ד; נ"ב, יג-מו; נ"ג, א-יב), אף אם נניח, שהוא כסמן אישיות, אינו מכל מקום גואל ומנצח אויבים. (במ"ט, ו הנושא של „להקים... להשיב" הוא ה' ולא העבד, כמו שנראה להלן בפרק על ישעיהו השני). תואר משיח ניתן כאן לכורש האלילי (מ"ה, א). רק במ"ג, יא-יב מנצחת דמות הגואל בהזכרת מפעלות משה. בוכ' מ', ט-י מלך העתיד הוא „צדיק וגושע" (לא „מושיע"!) נוסח השבעים הוא תקון מאוחר. חגי ב', כב-כג אינו מיחס לזרובבל פעולה של גואל. בוכ' ג', ח; ד', ו-י; ו', י-יג (בנבואה זו

מהותה ומקורה העתיק של האסכטולוגיה המקראית

על יסוד האמור יכולים אנו למצות את מהותה של האסכטולוגיה המקראית: היא לא אמונה בקץ העולם ובבריאה חדשה ולא אמונה בשיבת תורה-הזהב או תקופת בן-ערך ולא אמונה בגואל אנושי-אלהי (ב"ילד", בן-אלים וכו'), שיושיע את העולם ושהנתן לו מלכות העולם, כל שכן שאין היא אמונה בגאולת אלהים מסכנת הרע הדימוני, היא אמונה בתקופת-טובה אחרונה, נצחית, שבה תתגשם עצת-אלהים עלי אדמות, בריתו וחסדו עם ישראל (או עם ישראל, ועל-ידו – גם עם כל הגוים). לפי האסכטולוגיה הנבואית תבוא תקופה זו אחרי תקופה של חטא ופורענות ותשובה ועל-ידי מפעל-גאולה אחרון של האלהים.

אולם אידיאה זו של חסד-אלהים אחרון אינה הגות רוחם של הנביאים: הם קבלו אותה מן האמונה הישראלית העתיקה. כי אנו מבחינים במקרא שכבה שלנבואות ויעורים, שבה הובעה האידיאה הזאת ושבה אין האידיאה קבועה עדיין במסגרת הנבואית-המאוחרת: חטא-פורענות-גאולה. שכבה זו רבודה בחזרה, ובה יש לכלול: ב'י-ב, א-ג; י-ג, יד-טז; יז, א-ה, ט-טז; יט; כ"ב, טז-יח; כ"ד, ב-ה; כ"ז, כח-כט; כ"ח, יג-יד; ל"ה, י-יב; מ"ח, יט-כ; מ"ט, א-כו (ברכת יעקב); ש"מ, כ"ג, כ-לב; כ"מ, כ"ג, ז-י, יח-כד; כ"ד, ג-ט, יד-יט (שירי בלעם); ד"ב, ל"ג (ברכת משה). בפני עצמם יש למנות את ב'י, ט"ו, ה, יג-כא; ש"מ, ט"ו, א-יח (עיין להלן).

שתי יצירות מן השכבה הזאת סומנו בפירוש כחזונות ל"אחרית הימים": ברכת יעקב (ב'י, מ"ט, א) והשיר הרביעי משירי בלעם (כ"מ, כ"ד, יד). אמנם, משמעותו של הבטוי כאן (ובכמה מקראות אחרים) שנויה במחלוקת. יש סבורים, שפירושו אינו אלא: "בעתיד", "ברבות הימים"²⁵, ושאינו מסמן איפוא כאן חזונות אסכטולוגיים²⁶, אחרים מניחים, שמשמעותו אסכטולוגית, ובהתאם לזה הם מוצאים, בעקבות דרשות ישנות, רמזים דרשניים למשיח ולגואל שלעתיד לבוא בבר' מ"ט, י (ע"כ כי יבא

נשפט שמו של זרובבל) דמות הגואל מנצחת, אבל אינה ברורה. — ובשים לב לכל האמור, הרי ברור, שאין יסוד לחפש את דמות הגואל בנבואה על "עמנואל" (יש' ו', יד-יח, עיין למעלה, ע' 212—213), וכל שכן בפסוקים כגון ב'י, מ"ט, ח-יב או אף ב'י, ג', מו וכו', שביאורם ה"משיחי" אינו אלא מדרש תיאולוגי.

²⁵ כמשמעותו הבטוי האכדי *ina ahrát ūmê*.

²⁶ עיין תרגומו של קויפמן למקראות אלה, ועיין בורה, ZAW, 1031, ע' 185. וכן היא דעתו של ארדמנס. עיין ביק, Danielbuch, ע' 39. ארדמנס ותלמידו ביק מבארים בטובן ל"אסכטולוגי גם דב' ד', ל; ל"א, כמ; יר' כ"ג, כ; מ"ח, מו; מ"ט, למ ואף דג' ב', כח. — והשווה גרסאן, Messias, ע' 225.

שילה" וגו') ובבמ' כ"ד, יו (דרך כוכב מיעקב" וגו')²⁷. אבל באמת שתי התפיסות אינן נכונות. חזונוֹת אלה אינם אסכטולוגיים במובן נבואי-מאוחר: הם אינם נבאים לבאולה, שתבוא אחרי תקופת חטא ופורענות אחרונה, וכל שכן שאינם "משיחיים" ושאין בהם נבואה ל"גואל" אלהי. ועם זה אין ספק, שהבטוי "אחרית הימים" כאן ובכל מקום במקרא אין פירושו "בעתיד" סתם. "אחרית" משמעותו בכל המקרא: קץ, תכלה. קצה גבול. חזונוֹת אלה נבאים איפוא לזמן אחרון. על זה מעיד בעיקר תוכן החזונוֹת: אין בהם שום רמז, שתקופת הטובה היא זמנית ושאחריה תבוא תקופת אחרת. ולא עוד אלא שזהו משפטן של כל הנבואות שבשכבה ההיא: הן נבאות לישראל אושר לאומי אחרון, נצחי, ללא חלוף; אין אינן צופות כלל לחלוף מועדים, לזמן של גלות וחורבן. גרמזו תמורות בגורלם של שבטים שונים, אבל אין רמז לתמורה בגורלה של האומה. מפני זה יש לראות נבואות אלה כאסכטולוגיות, אם גם במובן מיוחד, לפני-נבואי²⁸. אפשר לקרוא להן נבואות פרוטראסכטולוגיות.

וכשאנו סוקרים את החזונוֹת האסכטולוגיים העתיקים האלה, אנו רואים, שאין בהם באמת מטבע סוטריוֹלוגי כלל: חזון אחרית-הימים שבהם אינו כולל יעוד של גאולה, של ישועה מצרה ומסורענות. לא רק "גואל" אין כאן אלא גם "גאולה" איננה. הטוב המבושר הוא אחרון, נצחי, אבל אינו מדומה כגאולה מפורענות שלעתיד לבוא. דבר זה בולט ומפליא ביוחד בברכות יעקב, בלעם ומשה. ביצירות אלה משתקפת תקופת השופטים וראשית המלוכה. אנו יודעים, שבתקופת השופטים עברו על שבטי ישראל פורענויות ושעבודים, והמלוכה עצמה נוצרה מתוך מצוקת המלחמה המדינית בסופה של תקופה זו. השופטים היו "מושיעים" בימיהם, ושאלו ורוד נחשבו למושיעים גדולים. בחזון נתן (ש"ב ז, י-יא) ובמסגרת ההיסטוריו-טופית של ס' שופטים תקופת השופטים מתוארת בכללה כתקופה של מצוקה. ובכל זאת אין הפורענות הלאומית נפקדת לא בברכות יעקב ומשה ולא בשירי בלעם. הטובה, שנועדה לישראל – הארץ והמלכות –, היא יעוד ל"אחרית הימים", אבל אין היא נחטסת כישועה וכגאולה מפורענות. צללי המצוקות כאילו נבלעו בזוהר היעוד. אף מפעלו של דוד אינו מתואר כאן כישועה ממצוקה אלא כפסגה וכשיא יעוד-הטובה

²⁷ עיין גרסמן, Ursprung, ע' 287 ואילך; הנ"ל, Messias, ע' 220 ואילך; זליין, Heilandserwartung, ע' 10 ואילך; הנ"ל, Religionsgeschichte, ע' 66–67; רייר, Ursprung, 58 ואילך. ועיין רשימת המקראות "המשיחיים" אצל קניג, Weissagung, ע' VIII, ובכסה מקומות במפר. לשאלת עיין קלוזנר, הרעיון המשיחי, ע' 19–25.

²⁸ על הספרות האסכטולוגית הקדומה עיין למעלה, כרך ב', ע' 155–158,

(במ' כ"ד, יז-יט). אולם גם בשאר יעודי אחרית-הימים שבתורה אין מוטיב של גאולה לעתיד לבוא.

אמנם, אין ספק, שגם בציורי הספרות הנבואית העתיקה ההיא קודמת לזמן ה-אסכטולוגי תקופה של שעבוד ופורענות: הוא שעבוד מצרים. בבר' ס"ו, ה, יג-כא; שם' ס"ו, א-יח יעודי העתיד האסכטולוגי קשורים בפירוש בשעבוד מצרים ובגאולה ממנו. בחזונו האחרים גאולת מצרים משמשת בלי ספק רקע נעלם. אולם מכיון שכל הספרות הזאת נוצרה אחרי הגאולה ממצרים, הרי שהיא רואה את זמן הפורענות כזמן שעבר, ואילו את הטוב האסכטולוגי היא רואה כטוב המתגשם והולך בהווה ובעתיד. הצרות המתחדשות אינן אלא זמניות, ואין בהן כדי למעט את דמות הטוב האסכטולוגי, שבו מתגשם והולך דבר-אלהים קדמון²⁹. והטוב הזה כשהוא לעצמו אינו "גאולה", אינו סוטריולוגי. הגאולה ממצרים היתה בראשיתה, אבל במהותו אין הוא גאולה מן הרע; באשר הוא עתיד, אין הוא קשור במציאות הרע ובצורך להגאל ממנו. את הנוסחה "פורענות-גאולה" אנו מוצאים רק בשכבה המאוחרת של הספרות הנבואית שבתורה³⁰.

ומכל הדברים האלה נמצאנו למדים, שאמונת אחרית-הימים הישראלית בדמותה הראשונית אינה אמונה סוטריולוגית, לא במובן הנבואי המאוחר וכל שכן לא במובן הסוטריולוגי של העולם האלילי. בצורתה הראשונית אין היא תקוה לתקופת-ישועה, שתבוא בסוף ההיסטוריה, בעתיד רחוק, אחרי תקופה של פורענות וכגאולה ממנה. אין היא תקוה לקץ הרע הטבעי והדתי-המוסרי. אין היא קשורה בהופעת "גואל", שישים קץ לרע. אין היא כוללת ציור של תמורת-עולם. ביסודה אין היא יעוד לאדם ולעולם אלא לישראל בלבד. בצורתה הראשונית אין היא אחוזה אפילו במלכות ישראל. יצירותיה הראשונות עולות עד תקופת השופטים. היא יעוד לעם ישראל, לברית שבטי ישראל. ומפני שביסודה אין היא אמונה סוטריולוגית, אין היא נובעת מן הנסיון ההיסטורי של תקופת ה-מושעים: של תקופת השופטים והמלכים הראשונים. דמות המושיע מנצחת בה, אבל היא כה דמות-לואי. אין האידאה של המושיע שרשית באמונת-האחרית הישראלית.

האידאה השרשית

מתוך היצירות האסכטולוגיות העתיקות או הפרוטו-אסכטולוגיות, שנשמרו בתורה, ומתוך המסגרת, שבה הן קבועות, יכולים אנו לעמוד על האידאה השרשית

²⁹ וגם בס' יהושע, בשירת דבורה ובחזון נתן, עד כמה שיש בהם מוטיבים אסכטולוגיים (עיין שם, ע' 157-158, 200), וזמן הרע מדומה כזמן שכבר עבר. אסכטולוגי הוא רק המובן.

³⁰ עיין שם, 287-293.

של אמונת האחרית הישראלית. אידיאה זו היא האמונה בנצחיות הברית בין ה' ובין ישראל ובנצחיות סמליה – בנצחיות „מלכות האלהים“. אמונה זו היא בגבושה הראשוני דתית במהותה ולאומית, ורק לאומית, בצורתה ובתחומה הריאלי. בישראל נתגלה האל העליון, אדון כל הארץ. בישראל בחר, לו שלח את נביאיו-שליחיו, הבטיח לו ונתן לו ארץ נחלה. ארץ זו תהיה אדמת יהוה, אדמת קודש. על אדמה זו יעבוד ישראל את אלהי העולם, היא תהיה מקום משכן האל, מקום „מלכות האלהים“, אדמת קודש בתוך טומאת העולם האלילי. „מלכות אלהים“ זו, שהקים ה' בישראל, היא מפעל אלהים נצחי, „אחרון“, „אסכטולוגי“. יעוד זה אינו כולל חוון חדש הבריא: בתוך העולם הישן עם כל הרע שבו יעמוד לדורי דורות עם-האלהים, ואדמת הקודש תהיה לו לנחלת-עולם. לא יסוף המות, וגם החטא לא יכלה. ולא עוד אלא שהיעוד הראשוני אינו כולל לא מלכות ולא שלטון-עולם וגם לא שלום נצחי. ישראל ילחם עם אויביו, ולפעמים גם יפול לפניהם. אבל החסד לא יסור מעמו. על אדמתו ישב, ואם יהיה נאמן לאלהיו, ינצח את אויביו, זרעו ירבה, ישב בטח, ואת טוב הארץ יאכל. הוא יהיה „עם גושע בה“ עד עולם. יעוד הארץ היה היעוד האסכטולוגי הראשוני. בראשית תקופת המלוכה קלט היעוד גם את חוון המלכות. מלך יקים ה' על עמו, ובו יושיע אותו מצריו. וגם חסד זה יעמוד לעד. גם הוא „אסכטולוגי“.

האידיאליזמוס המופלג הוא שמיחד את האמונה הזאת באפיה ה-אסכטו-לוגי של „מלכות האלהים“ לחטיבה יחידה ומיוחדת בעולם. אידיאליסטית היא, דוקא מפני שאין היא רוקמת לה רקמת-זהב בממלכת החלום הגנוז והרחוק. היא רואה את מלכותה קבועה בעולם-המציאות כמו שהוא, בתוך הבריאיה הישנה. בין הממלכות האליליות האדירות תעמוד לגם שכת שבטי ישראל, והיא היא שתהיה „מלכות האלהים“ הנצחית. גם בעולם האלילי אנו מוצאים את התקוה למלכות נצחית⁸¹. אבל תקוה זו קשורה בעולם האלילי תמיד בנושא ממשי של מלכות ושלטון, במלך שליט ובכור. ועם חליפת השלטון חולפת התקוה עצמה. ועל ידה מנצחת האידיאה של המלך-הגואל: של המלך, שגיוצוץ של גבורה אלהית יתגשם בו, והוא ייטד מלכות חדשה. לא כן האמונה בנצחיות „מלכות האלהים“ הישראלית. היא לא נאחזה בכח-שלטון ריאלי. נושאה היה לא מלך ולא עיר מושלת בכפה אלא – ישראל. נושאה היתה ברית-שבטים קטנה. שלא הגיעה עוד אף לדרגת איגוד מדיני מוצק, ובמלחמות קשות אף כבשה לה כברת-ארץ, שלא תמיד יכלה להגן עליה. ו-„מלכות“ כושלת ורעועה זו, שממושה וקיומה היו תלויים בהופעת מושיעים שליח-אלהים בשעת צרה

⁸¹ כך טאמין חמורבי, שמלכותו תכון לעד כשמים והארץ (מבוא לספר חוקיו).

וכן נבא וירגיליוס לרומא מלכות „ללא קץ“ (אָנאִים I, 279).

ומצוקה, היא שהיתה הגשמת „מלכות האלהים“ הנצחית עלי אדמות. ועד כמה עמוקה היתה אמונה זו הוברר ברבות הימים: היא היתה אידיאה, ששום כשלון ושום חורבן לא יכלו לה. היא קדמה למלוכה, והיא הוסיפה לחיות אחרי חורבנה. אין זאת אלא שניזונה מעצם שרשה של האמונה הישראלית.

האלילות דמתה את הגבורה המדינית כגלוי כח אלהי, וב„סגנון החצר“ פיארה את גבורת המלך כגבורה „נצחית“. אבל במלכות נצחית, „אחרונה“, לא האמינה באמת. כבר ראינו, שהיא יודעת גאולות, אבל לא גאולה אחרונה. היא סוטריולוגית ולא אסכטולוגית. וזהו לא דבר ריק. האלילות אינה יודעת מלכות אנושית נצחית, מפני שגם מלכות האלים עצמה אין היא מדמה כנצחית. האלים נלחמים זה בזה ומנצחים זה את זה. כשלון אומה הוא כשלון אלהיה. מלבד זה מספר המיתוס על חילופי שלטון בעולם האלים. האלים תפסו את השלטון במלחמה, ועל שלטונם עליהם להגן תמיד. כחות אלהיים-דימוניים אורבים להם, ועשויים הם להתגבר עליהם. מלכות האלים אינה אישוא מלכות מוחלטת, „אחרונה“. היא קיימת במלחמת תמיד, היא נופלת וקמה. ובדמות דיוקנה של מלכות האלים דמתה לה את מלכות האדם: חולפת היא, וגורלה אחוז בגורל האלים. הדת הפרטית האמינה, אמנם, במלכות אחרונה ונצחית של אהורמז. אבל היא קבעה מלכות זו באחרית הימים ובעולם חדש – אחרי מלחמת-הגורל האחרונה בין אלהי הטוב ובין אלהי הרע. ואילו בעולם הריאלי אין גם לאהורמז מלכות מוחלטת, ואין גם הוא יכול להבטיח מלכות „אחרונה“, נצחית. ולעומת זה נבעה האמונה הישראלית מן האידיאה השרשית של אל יחיד-עליון, שרצונו שולט לבדו בעולם. אמונה זו אינה רואה את העולם כמערכה של כחות אלהיים נלחמים זה בזה. אין היא יודעת גורל אלהים, אלא רצון אלהים עליון החותר גורל כל יש. מלכות אלהיה היא אחת ונצחית. „יהוה ימלך לעולם ועד“ (שׁמ׳ טו, יח). ואם הודיע האל הזה את שמו בישראל לבדו, הרי שבחר בו מכל העמים. ובחירה זו הנובעת מרצונו של האל העליון אינה יכולה להתפס אלא כמפעל נצחי. בחירתו יצרה את ישראל כ„מלכות אלהים“ המתגשמת בנביאי-שליחיו. יסוד המלכות הזאת היא לא גבורה אתנית-מדינית ריאלית, הגשמת „כח“ אלהי, אחד הכחות האלהיים, כתפיסת האלילות. יסודה הוא רצון האלהים, דבר האלהים האחד-העליון, ונצחי הוא כדברו. „הוא אמר ולא יעשה, ודבר ולא יקימנה“ (במ׳ כג, יט). את „מלכות האלהים“ בישראל, המעט מכל העמים, יקים האל בברית-שבטים בין הממלכות האדירות – פלא תמידי, אות לכל-יכלתו. וכברית-החסד האלהית עצמה – התגלות השם בישראל – נצחיות הן גם הגשמותיה הארציות: מתנת האדמה, החירות המדינית, ברכת הבנים ופרי השדה. וגם השלום שלעתיד לבוא יהיה פלא. אמנם, מלכות זו לא תחיה כולה אושר, היא לא תהיה „גן-עדנית“. על ישראל יבואו גם פגעים: מטלה לסניאויב, בצורת, דבר וכל נגע. כי אף-על-פי שבחירת ישראל נצחית, ברכות הבחירה

תלויות בתנאי נאמנותו המוחלטת לאלהיו. אם יחטא – ישא עונו. מקור הרע הפועל ב„מלכות האלהים“ הם לא „כחות דימוניים“ הנלחמים בה ובאל עצמו. כחות כאלה אינם בעולם. מקורו הוא אך ורק החטא האנושי המעורר את מדת הדין האלהית. „מלכות האלהים“ בנויה בתוך עולם הרע והחטא. ולפיכך הרע והחטא פוגמים גם בה. ובכל זאת נצחית היא. נצחית היא כבר עכשיו. היא לא מלכות העתיד לבוא. היא קיימת בנצחיותה כבר עכשיו, והיא רק מתגלם ותתפאר בעתיד אין קץ. ויסוד נצחיותה הוא רצון האל העליון, שאין שום רצון אלהי אחר עומד כנגדו. ברית ה' עם ישראל היא מפעל „אסכטולוגי“. תפיסה אידיאליסטית כזאת של המציאות היתה אפשרית רק על בסיס האמונה הישראלית, שהעריכה את הרע לא כרע אהורמיני אלא כפרי רצון האל עצמו וכעונש על חטא.

האידיאה של מלכות העתיד

בתקופת הירידה של המלוכה וביחוד בתקופת מלחמות ארם וראשית מלחמות אשור בא מפנה באמונת-האחרית הישראלית. הכשלון המתמיד, ההשפלה, החורבנות והגלויות הולידו את האמונה, שה' זעם את ישראל והסיר מעליו את חסדו. אחרימי הגבורה והוזהר של תקופת כבוש הארץ וייסוד המלוכה באה תקופה של פורענות בחטאם של ישראל. לא „כחות דימוניים“ הביאו את הרעה, אלא החטא גרם. האל כאלו אומר לקחת מישראל את המחנות, שהעניק לו. אם לא ישוב ישראל בתשובה, אולי גם יגלה אותו מעל האדמה. בשכבות המאוחרות של ספרות התורה אנו מוצאים כבר הלך-יד זה. עם החורבן והגלות יבוא הקץ על „מלכות האלהים“ הישנה. אולם הרגשת החטא וזעם האלהים לא יכלה לעקור את האמונה בנצחיות ברית האל עם ישראל. תקופת הפורענות האיומה אינה אלא פרק-ביניים. היא תמרק את החטא, תצרף את העם, תשאיר „שארית“ טובה וגאמנה. ואז יבוא יום, יום ה', והפגם יתוקן. „מלכות האלהים“ תוקם על מכונה, וכבודה עוד יגדל מכבוד המלכות הישנה. מתוך משברות נולדה האסכטולוגיה במובן העצמי של המלה: המלכות נעשתה מלכות העתיד, שחזוי החזונות הרבו לפארה. אבל מלכות העתיד תקום לא אחרי נצחון אלהים על „כחות דימוניים“, שיפרצו לעולם על מנת לכבוש את השלטון. היא תקום אחרי מסלת העמים האליליים, ששעבדו את ישראל בעצת ה', אחרי משפס אלהים על ישראל ועל הגוים. מלכות זו לא תהיה בעצם מלכות חדשה. היא באמת רק תקומתה והמשכה של המלכות הישנה. ובאמת אף היא קיימת כבר עכשיו בכח, באשר יסודה קיים ועומד: ברית ה' עם ישראל ודבר ה' אל ישראל. נושא הריבנות החדשה יהיה עם ישראל, מקומה – אדמת הקודש, עירה – ירושלים, מושלה – בן דוד. היא תקום אחרי גאולת-העתיד, מעין הגאולה ממצרים. היא תהיה איפוא לאומית בתחומה. אבל נביאים הרחיבו את תחום כבודה. הדר המלכות החדשה יוהר גם על העמים, וגם עליהם ימשך חסד האלהים. כך נולדה האסכטולוגיה הישראלית החדשה מתוך האידיאה

העתיקה של נצחיות „מלכות האלהים” – מלכות האל, שרצונו שולט לבדו בעולם מראשית ועד אחרית, האל הגואל בחסדו את האדם, אבל הוא עצמו הוא מעל לכל גאולה.

הגאולה מן החטא

את האיריאה האסכולוגית הראשונית, את דמוי מלכות-האלהים הנצחית, ה-אחרונה, ירשה איפוא הנבואה מן האמונה העתיקה. זוהי איריאה שרשית כאמונה הישראלית. הנסיון ההיסטורי המר טבע בהמשך הדורות את האיריאה במטבע חדש. אחד אחד אבד ישראל את מתנות אלהים. הופס גבר על החסד. ברית אלהים נקרעה לשנים. ה-נצחיות נהפכה לצפית עתיד, לאסכולוגית-בעצם. ואת העתיד ראי הנביאים בדמות אחרת מאשר את העבר. הפורענות הממושכה והגדולה לא באה חנם. בעטיו של החטא נקרעה ברית אלהים לשנים. אבל הפורענות תמרק את החטא, ואז תבוא המלכות הנצחית באמת. ללא קרע. זוהי האיריאה האסכולוגית-הנבואית המיוחדת: גאולת העתיד תהיה גם גאולה רוחנית: גאולה מן החטא. היא נבאת לתשובה אסכולוגית (ישעיהו, יואל), לסליחת-עוונות אסכולוגית (מיכה), לברית חדשה ולטיהור-הלב (ירמיהו, יחזקאל). רק עלידי הגאולה מן החטא תחגשם עצת האלהים הראשונה ליסד מלכות נצחית בישראל באמת וללא קרע. ומפני שלא יהיה חטא במלכות החדשה, לא יהיה בה רע. זהו אפיה החזוני. הצפייה לגאולה מן החטא מקרינה על חזון העתיד אור חדש. וזהו פורץ ועוטה את כל העמים על פני האדמה.

הערות המונמנטליות של חזון-אחרית-הימים

בכרך א' של ספר זה, עמוד 418, מניתי את „חזון-אחרית-הימים” בין התופעות המונמנטליות, שבהן נתגבשה האיריאה הישראלית בדרך היצירה האינטואיטיבית. אבל שם עמדתי על האגדה לצורותיה, הדימוגולוגיה, המוסר, הפלא, הדרישה באלהים, הנבואה, הפולחן לצורותיו. על חזון אחרית-הימים לא עמדתי שם, מאחר שבירור אפיה של תופעה זו אחוז בבירור טיבם של חזונות הנבואה הקלסית. ורק כאן הגעתי לפירעון חלק מן החוב ההוא. ראינו: האסכולוגיה הישראלית היא יצירה לא-אלילית בעצם מהותה. רקמת-היסוד שלה היא האיריאה של אל עליון, גואל ולא נגאל, המבצע בעצתו העליונה במפעל גואל את מלכותו הנצחית עלי אדמות, אלהי החסד הנצחי. ולא זו בלבד שאין האל עצמו זקוק לשום גאולה מכחות הרע. אלא שאין שום „כח” אלהי פועל נגדו ומעכב את מפעלו הגואל. רק חירות החטא, שנתן האל לאדם, היא המעכבת. אבל גם מן החטא יגאל את האדם בחסדו באחרית הימים. למן יעוד הארץ לאבות ועד יעודי הספרות האפוקליפטית נתגשמה איריאה זו בחזונות מחזונות שונים ובמראות רבי גונים. דבר זה עוד יתחור לגו ביחוד כשנגיע לספרות האפוקליפטית. חזון אחרית-הימים הוא איפוא גם הוא עדות מונמנטלית ליחודה השרשי של האמונה הישראלית.

תקונים

נדפס	צ"ל
עמוד 283 שורה 10 מלמטה :	ויאמרו
383 " 9 " :	ממלכתית
440 " 1, מלמעלה :	של
517 " 1, מלמטה :	ההיסטורי

בעמודים 812—816 נסמן פרק ג' של הנספח בטעות בד'. עיין גם ע' 819.

מ פ ת ח

(שמות ונינים)

עמודים א'—320: כך נ', ספר א'; 321—656: ספר ב'.

- 296, 353—355, 358, 362—368, 377
 ואילך, 381—382, 416, 441—443, 462—
 474, 626, 648, 655—656; חכמתי—
 מומרי 363; אונברסליזמוס ומצוות
 מעשיות 259.
 אוסיר 232.
 אוריהו 401.
 אוריה הכהן 31.
 אורים ותמים 569.
 אחאב 13, 57, 61 ואילך, 77, 89—
 102, 108, 117, 130, 179, 207, 277,
 283, 370, 380; נביאיו 280—281, 333.
 אחז 27, 30, 147—148, 154, 163—165,
 168, 170, 209—213, 215, 228, 238,
 265, 268, 277—278, 327, 336, 457—
 458, 509.
 אחזיה 62.
 אחיה 496.
 אחיקם 357, 400, 401, 451.
 אחרית הימים 9, 10, 15, 17, 25, 40
 ואילך, 93, 104—107, 105, 181, 184,
 188—192, 195, 199—205, 216—222,
 227—242, 243—245, 247—256, 258,
 270—272, 285, 288, 293—296, 334,
 339—347, 351—355, 424—426, 432,
 443, 462—474, 548, 550—551, 555—
 583, 626—656; הבמוי 650—651. עיין
 אסכולוגיה.
- 11, 212, 244, 446, 537, 561,
 631—632; ברכות האבות 43, 631;
 השבעה לאבות 286—287, 289, 438,
 441, 540; זכות אבות 554—555.
 אביתר 440, 450.
 אברהם 68, 122, 286, 441.
 אדד נירי 178.
 אדום 42—47, 61 ואילך, 68, 77, 91,
 155, 158—160, 222, 335—338, 398,
 401, 418—420, 426, 523, 577, 587,
 589, 601—602.
 אדוניס 163.
 אדם הראשון ה, 295, 628, 643.
 אדמה טמאה 7, 69, 71, 116, 129,
 227, 261—264, 464, 493, 544, 601;
 עבר הירדן 572, 574; איריאה מונר—
 תיאוסמית 261, 560; אדמת נכר 261—
 264, 601—602.
 אהורמיז 636, 642, 654.
 אהורמין 642; רע אהורמיני 655.
 אהרן 486; בני אהרן 555.
 אויל מרדך 408.
 אונברסליזמוס, סוניו 465; עתיק 9,
 68—69, 90, 146, 205, 249, 257—258,
 261, 356, 379—386, 416, 443, 461;
 ביהוקאל 574—575, 578; נבואי 9,
 39—40, 90 ואילך, 199—205, 218—
 226, 238—242, 249—250, 261—264,

- 139, 161, 177—176, 197, 202—203,
 209, 217—218, 256, 365—366, 423,
 575—577, 640; פמיניזם 243, 257—
 258, 276, 366, 383, 508, 547, 558;
 עץ ואבן 385—387, 412, 440, 450,
 465, 533, 557—560, 575; האידיאה
 האלילית 129—130, 131, 134, 139,
 202—203, 235, 256, 637—638, 654;
 קצה לעתיד לבוא 9, 39—41, 161,
 199—205, 216—226, 233, 240—242,
 243, 249—256, 258, 272—276,
 285—288, 296, 334, 353—355, 366,
 443, 462, 473—474, 574—578, 583;
 חורבן האלילות 259—264, 464; מולטום
 נגדה 257 ואילך, 366, 414, 430, 462—
 466, 533; האלילות של הנויים 7,
 38—40, 67—68, 71, 79, 203, 242,
 254, 257, 258, 326, 332, 369 ואילך,
 440—441, 462—466, 474, 549, חלק
 הנויים 38, 261, 440—441, 460, 463,
 575; מלחמה באלילות של הנויים 26—
 27, 39, 255—256, 257—264, 355, 365—
 366, 441, 462—466, 559, 574, 575;
 אסכולוגיה אלילית 203—206, 627—
 638, 642, 648, 652—654; נאולת אלים
 637—638, 642, 650. עיין ביחולוגיה;
 מסל.
 אלישע 82, 83, 97, 130, 258, 441, 498,
 516.
 אלכסנדר מוקדון 14, 18—19, 22, 27,
 151, 153, 183, 322—323, 361.
 אמונה עממית ז, 4, 6—8, 68—69,
 72, 75, 115—117, 122, 124, 217, 228,
 241, 242—244, 245, 249—252, 253,
 אחשוורוש 178.
 אידיאל נומדי 9, 85—96, 104, 115,
 129, 145.
 איוב 533, 544, 554, 575.
 — ס' איוב ה, 4, 207, 244 ואילך,
 420, 430, 553, 585; ס' איוב וס' חבקוק
 365.
 איזבל 61, 97—99, 104.
 ס' איכה 374, 391, 554, 584—601.
 איסלם 40, 366, 371, 372.
 אכסטזה 3—6, 49, 182, 236—237, 401,
 543, 551, 632.
 אליהו 4, 49, 54, 75—77, 97, 130, 441,
 516; לעתיד לבוא 486.
 — חזון אליהו 4, 90—91, 106, 107,
 198—199, 244, 245, 285, 544.
 אלילות, מוניה 383; אין אלילות מיוחד
 לוגית בישראל 7, 206, 380—381, 383,
 440, 443, 460, 533—534, 546—547,
 551, 555—560, 635; חמא של ישראל
 ה, 7, 8, 26—27, 76, 79, 94 ואילך, 97
 ואילך, 104 ואילך, 127 ואילך, 162—163,
 194—195, 215, 228, 257, 267 ואילך, 276,
 281, 284, 321, 324, 349—350, 369—392,
 375, 377—392, 412—413, 439, 442—
 443, 444, 447—449, 461—469.
 510, 525—526, 529—532, 538—542,
 555—560, 568, 588, 596; גמושיה 383,
 390, 498, 558; דקדומיה 390—391,
 502; סוף אלילות בישראל 263—264;
 מוסריה 203—205, 209, 216, 235, 237,
 241—242, 256, 363—361, 449, 553,
 582; כעונש 439, 460—461; האדם
 האלילי 130; הרהב האלילי 136, 138,

סומריולוגיה; תשובה.

אסר חדון 18, 26, 150, 152, 155, 184,
321—323, 327, 328, 331, 337.

אפור 104, 205, 509.

אפוקליפטיקה 10, 14—22, 39—40,
185—192, 222, 263, 322, 334—335,
338—347, 360, 364, 408, 463, 468,
473, 504—505, 543, 547—551, 583,
638—639, 645, 647, 656; תיורית 16—
17, 504—505, 523, 524—525, 547—548.

עין נבואה.

אפיון 259.

ארון 446, 470, 532, 545, 546, 567, 573,
אריאל 161, 162, 233, 235, 238, 274,
287, 324, 327, 331, 332, 345, 352,
468, 579, 581, 582.

ארם 13, 18—20, 22—27, 39, 61 ואילך,
68 ואילך, 82, 103, 106, 108, 138, 141,
157, 158, 160, 162, 164—170, 174, 179,
197, 208, 209—215, 217, 222, 229, 259,
323, 419, 483, 517, 539, 633, 634, 655.

ארפד 147, 165, 168, 337, 419.

אררט 178, 405, 408, 422.

ארתחשסתא אוכוס 183.

אשדוד 61, 148—149, 163, 170, 172,
181, 226, 325, 328.

אשור 18—20, 22—27, 85, 88, 87,
108, 138, 141, 143—144, 147—156,
259, 267, 268, 274, 276, 288, 321, 324, 325,
327, 334, 337—338, 348, 350—354,
370, 393—397, 406, 423, 457, 472, 482,
483, 495, 508, 517—518, 550, 620, 633,
630, 640, 655; בם' עמוס 87, 581;
מפלגה אשורית 87, 118, 119, 120, 130.

261—264, 375, 377—392, 440—447,

508—510, 584—602, 635, 636, 642,
647; ע"ם יהוקאל 518; המטרימית
378 ואילך, 446—447, 584.

אמונת היחוד 377 ואילך, 441—440,
547, 557 ואילך, 626; שרשית בישראל
584, 600—602, 635, 642, 656; הקדומה
9—10, 38, 203, 205, 221—222, 243—
244, 249, 296, 446, 575. עיין מונותי-
אימוס.

אמורי 74—75, 482, 508, 528.

אמצייה, כהן בית אל 2, 5, 56 ואילך, 85.

אמצייה, מלך יהודה 62.

אנטיוכוס 259, 324, 640.

אנטיוכוס הנדול 323.

אנטיכריסטוס 639.

אסא 510.

אסבטולוגיה ח, 8, 9, 36—40, 70,

75—76, 82, 88—92, 106—107, 146,

164—165, 167, 174, 179, 187—192,

198—199, 203—206; ראשיתה ומהותה

550—551, 626—656; דרגות התפתחותה

626, 633; יצירה לא־אלילית 656;

אסכמול. נבואית 199—205, 216—242,

247—256, 262—264, 270—289, 293—

296, 322—347, 351—355, 357—359,

364—366, 424—426, 432, 436, 438,

441—443, 445, 458, 462—474, 486,

523—526, 535, 538, 548, 555—583,

626, 637, 650, 655—656; מליחת חמאים

אסכמולוגית 239, 285—287, 289, 432,

441, 470, 561, 656; אסכמול. אלילית

203—296, 627—638, 648, 652—654.

עיין אחריה הימים; יום ה'; יום הדין;

- ואילך, 849, 253-256, 258, 271, 876
 ואילך, 441, 449, 459, 540, 552, 554
 560, 853-855; ביר חוקה 559; סודת
 465; בחירת ירושלים ובית דוד 247
 258, 441, 447, 535, 567-568; בחירת
 נבואית 4-6, 116, 653, 654
 בית אל 56 ואילך, 72 ואילך, 83, 108
 117, 129, 193, 259; האל בית אל 119
 135-136; אנרת בית אל 134-136
 בית הבחירה פ, 72, 898, 898
 446-447, 498, 525, 533, 535-537
 567-568, 574. עיין יאשיהו; יחור
 הפולחן; ס' דברים.
 בית הכנסת 264
 בית לחם 275, 289, 649
 בל 601
 בלעם 11, 43, 124, 420, 434, 527, 543
 — ברכות בלעם 681, 650-652, 654
 בלשאצר 176, 640
 במה, במות 26-27, 87, 106, 129, 143
 227, 276, 284, 336, 378, 385-386
 389, 391, 436, 453-450, 497, 498—
 499, 525, 529, 530, 535, 567; במות
 אליליות 129-130, 385, 451-450
 499, 508-510, 513-514, 525-526, 529—
 530, 541. עיין יאשיהו; יחור הפולחן.
 בן הדד 18, 47, 81, 82, 419
 בעל, בעלים 81, 83, 90, 94-107
 115-121, 129, 130, 131, 133-134, 198
 267, 319, 349-350, 380, 386-387, 447
 501, 509; בעל מעור 115, 117, 118
 132, 141
 בקים 47
 ברוך 2, 32, 34, 52-53, 387, 400-402
- 139-141, 143-144, 172, 208-215, 228
 233-237, 327, 411, 450, 455; הסכנה
 האשורית 67, 87, 626; האל אשור
 252. עיין סוריה.
 אשוראבליט 177, 356, 395
 אשורבניפל 26, 152, 327, 348, 394
 423
 אשכנו 178, 403, 408, 422; סקיתים 394
 אשמביתאל 72
 אשקלון 61, 147-149, 172, 397
 אשרה, אשרים 450-451
 אשרה 500, 501, 526
 באר שבע 83, 140
 בבל ח, 18-20, 21, 22-27, 32, 33, 34
 38, 42-45, 52, 55, 148-150, 151-152
 153, 155, 159, 160-161, 186, 191, 227
 236, 240, 259, 273, 289, 334, 348, 356
 360-368, 370, 374, 388, 508, 626;
 אלהי בבל 73, 378, 544, 558, 600-601
 630; ארץ פסילים 463; מגדל בבל
 203-205, 243, 256; מלכות העולם 39
 177, 181, 209, 321, 360, 368, 393-402
 404-407, 423, 439, 442, 443, 459-456
 466-469, 474, 494, 598, 640; טפלגה
 בבליה 397, 455, 508; בס' ירמיה 393—
 474; בס' יחזקאל 475 ואילך; יחס
 יחזקאל לבבל 516, 574, 577, 578
 ה"ענבים" על בבל 517-518; בס' איכה
 598; תהלי קליו 601-602; אין אסכמור
 לוגיה 627-628, 630, 634, 636; בבל—
 רוסא 189-190. משא בבל, עיין ישעיהו.
 ועיין גלות בבל.
 בחירה, בחירת ישראל 68 ואילך, 116

גלות 76-79, 87-91, 143-144, 208, 227, 263-264, 265-266, 275, 278, 855, 380, 380, 410, 413, 422, 439, 441-442, 455-462, 464-466, 494 ואילך, 503, 504, 576 ואילך, 526, 535-536, 540, 541, 576, 587, 589, 593, 597, 651, 655; דמיונית וריאלית 460-462, 494, 497, 556-560; גלות עשרת השבטים 109, 147, 164-187, 189, 178, 266, 278-279, 327, 337, 466-467; גלות בבל 1, 24-27, 151-152, 175, 176, 475-483, 504, 539, 553 ואילך, 564-565, 601-602, גלות יהויכין, עיין יהויכין.

גליל 147, 166.

גלעד 61, 62, 109, 129, 142, 147, 166, 279, 419, 469.

גמול 45, 284, 441-442, 491, 522, 552-555, 593-597; אישי 296, 441-442, 491, 507, 553-555.

גן עדן 189, 213, 219, 243, 293-296, 533-534, 577, 628, 642-647, 648, 650, 654.

גר, גרים 12, 77, 253, 260, 537, 571-572, 575; גיור דתי 260-264, 326, 332; גרי שיעור 326, 332, 334.

גריזים 451-452.

גת 61, 268.

דבורה, עיין שירת דבורה.

ס' דברים 228, 355, 381, 396, 430, 432-440, 444, 445, 446, 447, 450-456, 459, 472, 470, 463-462, 461-459, 533-535, 539, 568-570, 574, 597, 601.

405, 407, 410-411, 424, 426-423, 595, ברית 7, 18, 75-81, 124, 134, 146, 194-197, 242, 243, 249, 250, 254, 258, 277-276, 286, 295-296, 329-330, 369 ואילך, 376, 435, 437, 441-442, 444, 449, 457, 459, 471, 472, 508; ברית אבות 455; ברית השבטים 569, ברית חדשה 379, 438, 441, 446, 450, 451, 467-472, 474, 439, 557-561, 562, 656, הנצרות 471; ברית עולם 562, 568, נצח הברית 441, 469, שורש האמכמולוגיה 656-658; ברית יאשיהו 397, 391, 396, 398, 399, 434-435, 438, 444, 447, 450-456, 459, 471, 529, 539; ברית צדקיהו 373, 445, 448, 455, 459, 528; סמיירי ברית 549.

גבעה 77, 109, 118, 132-133, 140-141, 532.

גדליה 399, 402, 458-459, 522.

גדעון 337, 550.

גואל אלהי 167, 211-212, 289, 293-296, 296, 326, 629, 632, 634, 638, 648-651, עיין משית.

גוג ומגוג 25, 39, 233, 273, 324, 345, 352, 468, 483, 516, 528, 548, 550, 567, 568, 578-583, 626; צבא רוחות 639-640.

גומר 394, 405, 579.

גורל 569.

גיא בן הנם, עיין חופת.

גלגל 73, 75, 83, 129, 132, 193.

גלוי עריות 77, 130, 530-532, 537, 541, עיין זנות.

דרמה, מעולה נבואית דרמטית, עיין

נביא.

הבל 445.

הגל 370.

הרד 558.

הולופרנס 640.

הושע 1, 8, 12, 23, 26-27, 30, 33,

35, 65, 75, 93-146, 163, 193, 195,

196, 197, 199, 200, 215, 233-235,

249, 250, 265, 267, 272, 277, 279,

280, 281-284, 319, 337, 343, 346,

349, 350, 351, 372, 381, 411-412,

442, 444, 448, 450-451, 459, 496,

498, 517, 521, 528, 532, 552.

— ס' הושע ו, ז, 26-27, 41, 58, 450,

648.

הושע בן אלה 57, 108, 147, 166, 319,

517.

הילל בן שחר 243, 639-641.

היסטוריה, של העמים 221-222, 351,

היסטוריה עולמית 10, 38-44, 216—

227, 256-258, 259, 370, 464,

472-474, 583; נורמים היסטוריים 369

ואילך; היסטוריוסופיה 67, 112, 112

ואילך, 195, 196, 199, 284, 284,

366-368, 370, 433, 459, 527,

531-532, 550, 551.

המן 259.

התנבאות 344, 479.

וירגיליוס 47, 252, 293-296, 644, 653,

זכריה 8, 14, 17, 20, 22, 25-27, 80,

דגון 258.

דוד ה, 18, 50, 61, 77, 104, 107, 123,

161, 224, 275, 331, 441, 445, 467,

469, 510, 562, 567, 638; בית דוד פ,

10, 36, 37, 87, 91-92, 95, 104, 152—

153, 167, 174, 205, 218-221, 224,

230, 235, 243, 247, 251, 258, 274,

287, 295, 324, 328, 331-333, 382,

408, 410, 426, 441, 467, 469, 476,

478, 484-485, 637, 649, 651; מלך

העתיר 169, 219-221, 253, 275-276,

287, 289, 295, 561-563, 566, 648,

649, 655; צמח דוד 466-469, 648, 649;

במול מלכות בית דוד 259, 266, 468;

יחס הנביאים 635. עיין בחירה.

דור המבול 67, 68, 76, 243, 531-532,

648.

דור המדבר 69, 71-72, 80, 109, 126,

182-183, 412, 442, 446, 512-514, 518,

536, 540, 555, 561-560, 575.

דור הפלגה 38, 202-205, 221, 244,

249, 644.

דמונולוגיה 547; כחות דמוניים 339,

582, 628, 629, 638-642, 650, 655.

דמשק 23, 26, 42, 47, 87, 90, 147—

148, 154, 210, 225, 323, 325, 418-420,

426, 108, 109, 147, 165-169,

210, 326; משא דמשק 170.

דן 83, 236.

דנאל 533, 554, 575.

ס' דניאל 16, 17, 18-19, 39-40, 176,

185-189, 324-325, 336, 366, 458, 504,

563.

דריוש 178.

ואילך, 619 ואילך, 543-549, 551-549, 560, 584; 594-600, 623, 633; בם' מיכח
27, 265, 268, 270-271, 282-285, 288-
289, 387, 528, 597; ראשית האיריאות
של החורבן 283-284, 375-379, 381-
382, 391-392, 446-447, 454-456, 459-
461, 497-499, 528-532, 538-542;
חווון החורבן 489, 499-504, 528, 535,
536, 538, 541, 550-551, 568, 575,
599-600; חלול השם 575-576; החמסות
ה"עממית" 378, 544, 550, 558, 600;
חורבן העולם 282, 338-339, 627-628,
639, 641, 644, 645. עיין מקדש.

חזאל 18, 47, 61, 82, 82.

חזקיהו 2, 38, 103, 109, 148-150, 153,
163-173, 192, 209, 213-215, 227-237,
265, 271, 273-275, 277, 284, 289,
321, 327, 336, 372-376, 387, 391, 393,
397, 398, 402, 441, 448, 451, 457,
508, 567, 597; „אל נבור" 166-167,
214, 228, 236-237, 275.

חטא 286, 536, 552-555, 575, 650, 651;
חמאים סדומיים 68, 76-79, 125, 193-
195, 282, 531-532, 575, 596; החמא
הרתי והמוסרי של ישראל 7, 8-9, 76
ואילך, 117 ואילך, 125-141, 193-197,
249, 257, 349 ואילך, 369 ואילך, 442
ואילך, 447-459, 498-523, 528-543,
549-551, 555-561, 587-590, 595-600;
מקור הרע 655, 656; מקור הדרסת
האסכמולוגית 295, 654-656; החמא
ושאימת הנאולה 633-635, 636-637;
נאולה מן החמא 656; חמא הגויים
549; תאלחת החמא 243. מליחת חמאים,

38, 40, 48, 72, 159, 322, 345, 433,
459, 484, 592, 649.

— זכריה מ'—י"ד ה, 14, 22, 26, 30,
41, 159, 185, 322-334, 408, 496, 526,
579-582, 649.

— ס' זכריה ו, 16, 22.

זכריהו בן יברכיהו 31.

זנות 69, 83-84, 93 ואילך, 99 ואילך,
127-134, 141, 280, 386, 448, 453, 457,
528, 531-532, 537; פולחנית 83, 128-
129, 267-268; באלילות 131. עיין גלוי
ערייות.

זרובבל 26, 29, 38, 408, 564, 649, 650,
זרתושטרה 628-629.

חבקוק 14, 16, 18, 24, 26, 38, 40,
46, 51, 54, 158, 163, 176, 185, 261,
262, 321, 360-368, 379, 381, 400, 428,
430, 441, 446, 550; צבא רוחות 639-
חגי 25-27, 38, 40, 159, 322, 433, 459,
484, 592, 648, 649.

חדר 323, 325.

חדש 71, 75, 97, 282, 571, 573,
חוניו 227.

חורבן ה, 1, 25-27, 28, 38 ואילך,
55, 152-153, 157, 175, 259, 260, 263,
278, 338, 355, 360-392, 399 ואילך,
446-459, 466 ואילך, 584 ואילך, 654;
נורמיו 8, 76-79, 124, 369 ואילך,
422, 531, 532, 541-542, 595; גביאי
החורבן 27, 88, 228, 283-284, 288-
289, 359, 360, 369 ואילך, 381-382,
400, 401, 441, 443, 446-447, 455-
456, 471, 478-480, 491-492, 494, 498

374-372, 356, 337, 336, 330, 321
 412-411, 408, 400-393, 391-382, 378
 ; 539, 510, 500, 456-450, 447, 427-426
 הרפורמה ת, 27-26, 349, 355, 378
 412, 399, 397-396, 394, 393, 391-382
 460, 456-450, 447, 444, 440, 439, 434
 597, 567, 539, 529, 499, 475, 467-466
 יב 465.
 יהדות 322, 326, 328-327, 332, 358
 638, 565, 553, 525, 446-445, 436, 366
 642 ; מלחמתה באילנות של הנזירים
 466-465, 264-258
 יהוא 22, 57, 83, 95, 97-99, 109, 120
 419, 319, 179
 יהואחז 22.
 יהואחז-שלום 390, 397, 399, 410, 483
 539.
 יהויכין 27, 367-368, 385-386, 388
 561, 529, 518, 511, 503, 483, 422, 408
 594, 568 ; גלות יהויכין 384, 398, 414
 460-475, 470-468, 461, 458, 442, 422
 584, 542, 539, 526, 522, 495, 486, 482
 יהויקים 84, 52, 321, 330, 374-372
 -404, 403, 401-400, 398-395, 389-382
 458-455, 452, 448, 427-426, 419, 415
 594, 518, 511, 478
 יהורם בן אחאב 22, 97-99
 יהורם בן יהושפט 61, 62
 יהושע 6, 11, 13, 33, 124, 451, 567
 634 ; הגבעונים 525
 — ס' יהושע 433, 567, 569, 574, 653
 יהושפט 62, 106, 510 ; עמק יהושפט
 345-347, 468, 561, 640
 יואל ת, 14, 16, 26, 38, 41, 47, 63

עיין אסכולוגיה.
 ספרות החכמה ת, 10, 59-
 60, 79, 112-115, 122-125, 131, 134
 138-139, 188, 244-248, 250-251, 282
 363-366, 428, 441, 449, 553, 590
 646-647 ; נבואה חכמית 54, 238
 239, 277-282, 362-360, 414, 429-428
 402, 533 ; חכמה ואסכולוגיה 634
 חכמה ואילנות 203, 243 ; מצרית 278
 חלדה 382, 400, 447
 חלול השם 286, 445, 540, 561-560
 575-578.
 חמורבי 248, 418, 647, 653
 חמן, חמנים 163, 194, 541
 חמת 147-148, 159, 167, 168, 323, 325
 326, 837, 419 ; לבוא חמת 564
 ס' חנוך 16, 165 ואילך.
 חנניה 2, 380, 388, 435, 443
 חסיד, חסידים 124 ואילך ; חסידי
 אומות העולם 240
 חפרע 388, 511
 חרמביתאל 72
 חרן 395-396
 חשמונאים 14, 27, 151, 259, 325
 חת, חתי 462, 508, 528
 טומאה 205-206, 244, 267, 485, 495
 530, 531, 592 ; מיהור לעתיד לבוא 561
 רוח המומאה 333. עיין אדמה מטאה.
 טיטוס 259
 טציטוס 259
 יאזניה 500
 יאשיהו 24, 26-27, 52, 53, 106, 153

536, 555-554, 552, 542-540, 538-534
 ; 582, 578, 574-564, 562-561, 559
 לא אבי האמכמולוניה 638, 626
 אינו מנחם 550-549, 550-555, 633
 ראייה מרחוק 2, 504-503, 522-519
 — ס' יחזקאל 10, 15, 16, 27-25, 380
 384, 433, 438, 480-527, 648 ; בקשו
 לגנוז 486

ילד אלהי, עיין ישעיהו; גואל.
 יעקב 118, 123-122, 257, 286, 441
 מלחמתו עם ה"איש" 117, 118, 134-
 137

— ברכת יעקב 631, 650-651

יפתח 509

יצחק 441

ירבעם בן יואש 1, 13, 22, 23, 25
 47, 56 ואילך, 82, 87, 92, 95, 104
 120, 147, 166, 197, 319, 370

ירבעם בן נבט 570. עיין ענל.

ירדן 572

ירושלים, מלחמת הנויים בירושלים

37-36, 152, 160, 161, 174, 186, 228
 230, 233, 235, 242-238, 247, 248, 249
 259, 263, 273-276, 283, 287-288, 324
 327, 331-334, 340, 345-347, 352, 353
 355, 367, 468-469, 550, 579-583
 משא ירושלים 170-171, 228-230
 "תועבות" ירושלים 482, 484, 507-
 510, 516-520, 528, 530-532, 555, 557
 599, 602. עיין בחירה; בית הבחירה;
 מקדש.

ירמיהו ה, 2, 8, 10, 14, 27-25, 23
 34-80, 35, 38-48, 52-55, 65, 72
 75, 88, 98, 102, 115, 116, 117, 118

102, 185, 201, 821-822, 824-848, 848-

349, 352-353, 468, 526, 579-582, 643
 צבא רוחות 639

יוחנן 377-378

יום ה' 9, 39, 45-46, 59, 82, 84-87,

92, 157-159, 179-180, 202, 216, 219,

223, 244, 245, 285, 286, 338-347,

348-353, 467, 506, 627, 639-640;

ראש השנה 629-630, 632; נצחון על

האלים 630, 632, על הרוחות 639

יום הדין 346-347, 349, 352-353, 542,

627, 632, 641, 655

יום הכפורים 573

יון 14, 18-20, 22, 26-27, 47, 159,

185, 186, 259, 323-325, 335, 360

יונה 14, 44, 82, 261

— ס' יונה 4, 14

יותם 147, 206, 265, 393

יחוד הפולחן 27, 228, 336, 393, 396,

399, 438, 446-447, 450-456, 498-499,

525-526, 529, 533, 535, 567-568, 597,

עיין בית הבחירה; יאשיהו; ס' דברים.

יחזקאל ה, ח, 10, 14, 17, 25-27, 30,

31, 35, 38, 41, 50, 52, 54, 88, 93,

111, 118, 159, 162, 163, 191, 207,

228, 273, 277, 181, 286, 321, 324,

333, 345, 347, 348, 359, 369 ואילך,

382-392, 402, 408, 423, 433, 439, 454,

459, 468, 478, 475, 583-596,

597, 598, 599-600, 649; נבא חורבן

לבבל 516, 577, 578; אינו אוניברסלי-

נבואי 382, 574-575; יחזקאל וס"כ

476, 486, 487, 492, 494-497, 499, 501,

507, 512-514, 521, 524, 527, 531-532,

220, 221, 222, 243—244, 248, 253—256,

258, 262, 268, 270—272, 276, 279, 284, 288,

345, 351, 355, 443, 462, 466, 644, 648,

יסודותיו 245, יוצרו וזכנו 199—201,

270—272, 288, שיא האוניברסליזם

204—205, 253—255, 382; חוון גוע ישי

169, 174, 218—221, 247—248, 251, 253,

237, 293—294, 296, 467, 635, 643—644,

649; נבואת ה"לר" 165—166, 212, 214,

236, 275—278, 287, 293—295, 649—650;

מהר שלל חש בו 154, 167, 210—212;

עמנואל 154, 167, 209—213, 248, 275,

294, 649, 650; שאר ישוב 80, 90, 167,

199, 208, 209—213, 285; כשא בבל 42,

45, 47, 160—161, 169—170, 175—182,

222—224, 245, 249, 358, 639—640;

יש' כ"ר — כ"ז 14, 16, 17, 23, 172,

175, 185—192, 236—242, 244, 641, 645.

עיון אריאל.

— ישעיהו השני 8, 14, 26—27, 38,

39—40, 72, 163, 173, 178, 184, 200, 262,

277, 343, 348, 350, 366, 416, 433, 484,

592, 601, 635, 643, 644, 647, 649.

— ס' ישעיה ו, 2, 22, 23—24, 26—27,

85, 150—152, 271, 286, 321, 411.

כהן, כהנים 5, 121, 128, 130, 140 ואילך,

142, 205, 206—207, 228, 230, 270, 281,

332—333, 334, 335—336, 382, 399—402,

433, 440, 450—454, 459, 484, 485,

521, 526—528, 530—537, 539, 599,

542, 552, 559, 565—574, 588—589, 593,

594, 596, 597, 599; לאילים 387;

סננון כהני 481, 488, 496—497, 521,

126, 159, 162, 207, 209, 228, 236,

254, 261, 262, 270, 277, 281, 284,

286, 321, 337, 348, 358, 359, 360,

365, 389 ואילך, 393—476, 477, 478,

479, 492, 494—495, 496, 497, 499, 502,

505, 516, 518, 522, 528—529, 532, 533,

539, 540, 541, 542, 550, 551, 552,

553, 554, 555, 556, 559, 561, 567,

574, 575, 576, 577, 578—582, 649;

פומוריו 394, 403, 414—415, 428—432,

441, 454, 456, 469; חוון כום חתמה

424—426, 430, 432, 468, 472—473, 505,

581; שבועים שנה 25, 405—406, 425,

458, 461, 468, 469, 472—473, 495;

ס' איכה 585—588, 594—600; צבא

רוחות 689.

— ס' ירמיה 10, 24—27, 33—34, 85,

52, 366, 403 ואילך, 532.

ישו 259, 289, 293, 234, 376—379, 402,

484, 471, 493.

ישעיהו 2, 8, 10, 11, 12, 14, 17, 21,

22, 30, 31, 35, 38—48, 51, 52, 54,

72, 75, 78, 90, 95, 102, 107, 116,

118, 120, 121, 123, 189, 150—256,

257—259, 261, 265, 268, 271, 272,

274, 275, 277, 279—281, 283—288,

296, 321—322, 326—327, 329, 331, 334,

343, 345, 346, 351—355, 358, 372, 376,

379, 380, 381, 382, 389, 399, 402, 423,

428, 441, 442, 443, 448, 450, 457, 462,

466, 467, 468, 470, 472, 496, 514,

550, 579—582; עושה נמלאות 2, 85,

213; ישעיהו והרעיון הפשיטי 635;

חוון הר הבית 165, 199—205, 218, 219,

מדינית 886 ; ירידה מדינית 120—121,
137—139, 147 ואילך, 208 ואילך, 449—
450, 450.

מואב 24, 42—47, 62 ואילך, 88, 153, 154,
155, 158—159, 160, 169, 351, 398, 401,
418—421, 426, 474, 523, 539, 576 ; משא
מואב 47, 180, 182, 222, 225, 244.
מוחמד 83.

מונותיאזמוס 8, 377—378, 626 ; לא
עמוס יצרו 67 ואילך ; שרשי בישראל
4, 6, 7, 81, 261, 380—382, 391, 393,
440—441, 443, 446—448, 547, 555—560,
584, 600—602, 635, 642, 656 ; לאומי
380, 602.

מוסר 7 ; חוק לכל העולם 44—45, 67—
68, 76—77, 130, 158, 161, 195, 217—218,
240, 242—243, 250—251, 255—256, 468,
473, 575, 577 ; בין־לאומי 204, 251 ;
מקור הרע המוסרי 203 : רמס לא ישראלי

507, 533, 554 ; תוכחה מוסרית 8, 12—
14, 121 ואילך, 164 ואילך, 174, 192—197,
215, 230, 277—283, 295—296, 334, 349—
351, 358, 370 ואילך, 413, 414, 444—
456, 459, 462, 471, 492, 528—532, 596,
597 ; הגיון מוסרי 361—365, 414—415,
420—431, 533, 552—555 ; מוסר נבואי
76 ואילך, 228, 282—283 ; ברית היסטורית
7, 75—81, 124, 134, 146, 194—197, 243,
249, 250, 251, 277, 442, 444 ; מוסר ופולחן
8, 69—81, 115—119, 121, 124—136, 145—
146, 164, 193—194, 247, 249, 251, 255,
277—278, 282—283, 413, 443—446, 459,
471, 528—532, 595—596 ; כנורם היסטורי
8—9, 12—14, 44—45, 67—68, 76—81.

524—525, 585—538, 542, 559, 581, 584 ;
כהן גדול 485—488, 543, 566, 569 ; כהונה
ואסכטולוגיה 634.
כורש 2, 21, 26—27, 151, 153, 178, 181,
182, 359, 461, 484, 550, 649.
כוש 24—26, 148—149, 154, 180, 193,
169—170, 184, 222, 226, 337, 354.
כותי, כותים 482, 258.

כלנו 147, 168.
כמוש 155.
כנען, כנענים 83, 88, 95 ואילך, 115—
119, 129, 183, 184, 258, 337 ; חמאם 77 ;
שרייהם 326, 333 ; השירה הכנענית
10, 59, 190—191, 243 ; שפת כנען 227.
כרוב, כרובים 489—491, 527, 533, 535,
536, 543, 545, 546, 563, 567.
כרכמיש 148, 168, 223, 356, 395—397.
כתים 44, 184, 222, 361.

לברתו 601.
לוד 579.
לוי, לויים 332—333, 446, 497, 525, 526,
535, 536 ; הלויים הקדמונים 569 ;
ביחוקאל 485, 525—526, 535—537, 565—
566, 569, 572.
לזיתן 185—191, 242, 243, 248, 253, 255,
294, 546, 627, 638, 641, 645.
לכיש 148, 169, 281.

מבול, עיין דור המבול.
מדבר, עיין דור המדבר.
מדי 45, 152, 153, 178, 181—182, 222, 223,
356, 394—397, 404—405, 408, 422, 425,
8—9, 127, 137—139, 228 ; נבורה

549, 548, 546, 536, 534, 525-524, 505
 מלאכים ; 641, 639, 575, 564-562, 551
 שרים ; 546, 545, 544, 245, 244, 206, 194
 187, 639 ; נסילים 187-188 ; מלאכי
 חבלה 501, 528, 532, 546, 551, 554, 599
 עיין דמונולוגיה. 638-640

מלאכי 1, 14, 25, 41, 49, 347, 352, 433,
 459, 484, 690, 648.

מלחמה 138-139, 157, 202-205, 241-
 242, 247-248, 249-250, 251, 258-327,
 373, 370, 378 ; מלחמת עולם 174
 179, 238, 240-242, 424-426, 468-469,
 472-473, 578-583 ; ה' איש מלחמה
 138, 160, 179, 252, 325, 362-363 ;
 מלחמות אלהים 252, 465, 637-642,
 645, 654.

מלך, מלכום 96, 119-120, 252, 350,
 388-389, 419, 501, 509-510.

מלך, מלכים 114, 128, 130, 143, 157,

207, 335, 350, 367-368, 370 ואילך, 485,

530, 577, 588-589, 596, 597, 598-599,

645, 647 ; מדות המלך 123, 238, 247,

467, 566 ; מַלְל האומה 588, 590 ; משפט

המלוכה 12-13, 33, 54, 129, 137, 455,

566, 569-571 ; מלך העתיד 105-107,

218-221, 247-248, 251, 275, 287, 294,

296, 326-327, 334, 467, 469, 561-563,

565-566, 569-571, 649 ; המלך האילי

640 ; ראשית המלוכה 651-655 ; שולית

המלוכה 130, 137-138, 143, 561-634-

635, 637 ; נוֹאֵל 634, 636, 651, 652.

מלכות, מלכות האלהים 36-37, 198,

234 ; המשיחית 9-10, 37-38, 41, 200,

205, 216-227, 235-242, 249-256, 264,

124, 194-199, 249-251, 282-285, 369-

374, 443 ואילך, 459, 531, 575, 596 ;

האלהים והמוסר 552-553 ; הדרישה

המוסרית והאסכולוגיה 633-635,

636-637.

מזמור, ספרות המזמור ח, 10, 55,

59-60, 64, 112-115, 122-125, 138, 221,

234, 238-239, 244-248, 250-251, 278-

279, 282, 336, 341, 342, 362-368, 394,

423-432, 441, 449, 533, 539, 601-602,

646-647 ; מזמורי מלכים 157-158 ;

קנינות העם 158-159, 278-279, 585-

599 ; מזמורים לאומיים 161, 286, 356-

359, 367-368, 429, 601-602 ; מולתניים

205, 206, 601, 647 ; אישיים 414-415,

429-432, 441, 450, קנינות יחיד 585-599 ;

מזמור אסכולוני 105-106, 161, 174,

205, 221, 235, 240-242, 245, 254, 432,

461, 469, 470 ; על אדמת נכר 261-264,

601-602.

מיכה 5, 6, 8, 12, 24, 26-27, 38, 41, 72,

78, 95, 121, 139, 158, 162, 199, 200, 228,

239, 250, 265-269, 321, 326-327, 334,

343, 345, 346, 351, 387, 448, 468, 528,

550, 579-582, 597, 648, 649.

מיכיהו 205, 280, 544.

מישע 62, 155, 419.

מיתוס, מיתולוגיה 7, 8, 48, 98, 184,

165, 190, 206, 243, 251-252, 261, 293-

296, 333-339, 380-381, 383, 440, 443,

460, 533-534, 546, 552, 582, 601, 626-

629, 635-638, 642, 645, 647.

מלאך, מלאכים 3, 4, 134-136, 187-

188, 206-207, 238, 245, 325, 333, 501,

583, 577-578, 526, 523, 514, 512, 508
 119, 587, 643; עבודת אלהי מצרים
 512-514, 517, 518, 529, 540, שפטים
 בהם 578, 576, 578; מפלגת מצרית 87, 108
 119, 120, 130, 139-141, 143-144, 172
 208-215, 228, 232-237, 397, 411, 450
 455, 508, 508, 510, 592, 598; אין אסכ'
 מולוניה 627-628, 634, 636;

— יציאת מצרים 68-70, 78, 80, 84
 116 ואילך, 126, 157, 212, 243, 244, 287
 437, 442, 444-445, 557, 562, 567, 578
 582, 631, 634, 641, 645, 652, 655

מקדש, מקדשים 1, 26-27, 69, 72, 79—

81, 83 ואילך, 87, 115 ואילך, 121 ואילך,

128 ואילך, 130, 164, 176, 184, 193, 199

ואילך, 204-205, 206, 218, 227, 243

253-254, 261, 335-336, 382, 440, 444—

445, 481, 546, 551, 570; תורבן מקדשים

87, 106, 115, 116, 143, 267, 270-271,

283-285, 288-289, 889 ואילך, 881-892,

446-447, 480, 497-501, 541; שריפת

המקדש 175, 399, 422, 445, 488, 501, 593,

594; ממזל המקדש 384, 387-389, 391

417, 442, 445, 447, 455-457, 485, 499—

502, 517, 526, 529-530, 538-542, 568

598, 599, בפגרי המלכים 485, 530, 566

670; האמונה בנצח המקדש 247, 284

378, 378, 380, 381, 393, 441, 446-447,

502, 588-589, 593, 596, 599, 601-602;

כסא אלהים 445, הדם רגליו 391, 588

593, 595, 597, 599; מקדש שילה 436

451; אנרת המקדשים 446; בגולה 464;

מקדשי אלילים 390, 447, 488, 641;

המקדש שלעתיד לבוא 72, 199-205

274-275, 287-288, 293-294, 333, 354—

355, 379, 467-472, 524-525, 561-563,

564-568, 629, 649, 652-653; ביר חוקת

557-559; תרית-ההרחה 633-635,

636-637; הפולחנית 630; הקדומת

634-635, 653; מלכות ישראל הנצחית

637, 653, 653; המלכות האלילית 89—

40, 235-242, 259 ואילך, 261-263, 345

354-355, 358-359, 360-368, 370, 393

423-426, 456-459, 466-474, 626, 640;

שעבוד מלכויות 40, 186, 189, 259, 360

406-407, 456-459, 582; סמלי מלכויות

185, 188-191, 549; מלכות הרקיע 547.

מלכת השמים 389-390, 452.

מנחם 57, 129, 147, 168, 330, 405.

מני 178, 405, 408, 422.

מנשה 26-27, 153, 277-278, 321-338,

349-350, 372, 378, 380, 383-390, 398

441, 447, 450, 455-456, 457-458, 478

481-483, 499-502, 509, 526, 532, 538—

541, 597.

מעשר 71, 72, 536, 568; מעשר המלך 571.

מצבה, מצבות 121, 143, 227, 244, 262

276, 281, 287, 576.

מצוה, מצוות 280, 445-446; במול

המצוות 471.

מצפה 129, 132, 399, 594.

מצרים 18, 20, 27-28, 31, 32, 33, 34,

42, 68 ואילך, 77, 79, 108, 138, 143-144,

148-149, 152-154, 159, 160, 161, 163—

174, 184, 213, 217, 223, 226, 253, 281

321, 324, 325, 327, 335, 337, 338 ואילך,

354, 393-399, 406, 408, 418-421, 426

427, 442, 474, 483, 484, 487, 488, 506

259, 256, 237—236, 154—152, 58—57
 477, 445, 408—404, 359, 357, 284—383
 484—487, 539, 526, 516, 487—484
 העממים 1—6, 11, 28, 243, 479; הנבואה
 הקלמית והאסכולוניה 626 ואילך; נבואה
 פרספקטיבית 16—18, 21—22, 151—
 152, 186, 322, 334, 549; סוף נבואה
 55, 333; במול חוון 283, 589, 595;
 "החוננוה" 542, 550; לעתיד לבוא 564,
 567, 569. עיין אכסמיה; התנבואה; נביא.
נבווראדן 399, 402, 521, 503—504.
נבוכדנצר 18—19, 25, 26, 44, 53, 153,
 176, 177, 178, 229, 284, 356, 363, 375,
 378, 380, 392, 393—401, 404—408,
 423—422, 436, 443, 447, 457—459, 461,
 478, 484, 510, 514—516, 518, 519, 520,
 523, 551, 558, 566, 640.
נבונד 155, 176, 408.
נבופלאסר 394—396, 475.
נביא, נביאים, התקדשותם 207, 411,
 434—435, 476, 492, 544; נביאים
 לאומיים 358, 360, 370, 375, 379, 380,
 386—387, 443, 453, 461, 477, 506, 540,
 574—575, 595, 596, 634; עממים
 479, 636; אכסמיים 632; מושיעים
 653; נביאי שקר 5, 6, 230, 234, 270,
 280—281, 333, 379, 410, 434—435, 448,
 480, 506, 530, 589, 594, 597, 599, 600;
 פעולות דרמטיות 30—31, 102—103,
 243, 324, 328—330, 473, 479, 492,
 494—506, 515—516, 523—524, 527,
 543, 549; נשלחו רק לישראל 4, 7, 44,
 261, 442—443; הרינתם 450; כיוצרי
 האסכולוניה 626, 634, 655—656; עם

253—256, 262, 270—272, 333, 345, 382,
 436, 445, 469, 485, 490, 524—525, 543,
 551, 562—573. עיין בית הבחירה.
נראדך בלאדן 148, 153, 397.
נרודך 155, 177, 191, 558, 636; חג
 נרודך 630.
נרכבה 207, 368, 475—476, 448—490,
 502, 524, 543—547, 548, 551—552,
 563—564, 599.
משה ה, 1, 4, 6, 33, 48, 54, 75, 85, 124,
207, 377, 404, 441, 451, 460, 486, 501,
524, 536, 540, 543, 548, 564, 575, 632,
634, 649; בנקרה הצור 244, 245; נואל
ראשון 631.
— ברכת משה 11, 631, 650—651.
משיח 167, 212, 219, 275, 289, 293—296,
 326—327, 334, 407, 561, 631, 634, 648—
 651; הריגה 332; ימות המשיח 270,
 642 ואילך, 646; מלך 566.
משל, משלים 10, 45, 50, 59—60, 174,
 185, 223—224, 231—232, 238, 239—244,
 245, 363, 366, 429—430, 510—511,
 519—520, 523, 533—534, 543, 549,
 554—555, 561.
— ס' משלי ה, 244 ואילך, 250, 428, 553.
משנה תורה, עיין ס' דברים.
משפט 12, 120, 205, 219, 247, 249, 281,
 369, 372—373, 566; לעתיד לבוא 569.
עיין מלך.
נא אמן 26, 153.
נב 169.
נבו 534.
נבואה, נבואות שלא נחיימו 28—29,

- 586, 575, 568, 532—531, 528
 טרא 148.
 טוטרילוגיה 642, 637, 636, 632, 629
 652—651. עיין אַסכטולוגיה.
 טוריה 147, 395, 398; אינה „אשור“
 18—20, 324.
 טטורנוס 295—296.
 סיבילה. סיבילות 47, 185.
 סיהון 43, 47, 419—420.
 סיני 567, 524, 512, 471, 454, 451, 435
 632—631; „אלהי סיני“ 632, 635.
 סינקרטיזמוס 97—95, 99, 115—119,
 131—133, 350, 377—392, 508—510, 517.
 סכות 254, 332, 573.
 סנהריב 18, 27—28, 37, 148—150,
 152—156, 161, 163—173, 177, 183, 223,
 233—237, 268, 273—274, 285, 321—
 322, 327, 328, 337—338, 354, 358, 375—
 376, 393, 447, 508.
 ספר הישר 33, 51.
 ספר מלחמת ה' 33, 51.
 סקיתים 348, 363, 394—397, 404, 579.
 סרגון 18, 30, 61, 147—148, 154—155,
 163—172, 177, 181, 182, 183, 215 ואילך,
 226, 228, 237, 268, 274, 285, 325,
 337, 358, 420, 640.
 עבד. עבדים 178, 337, 373—374, 437—
 438, 448, 455, 459, 525, 529; עברי
 569—570.
 המלך 569, 648, 635, 649.
 עבד ה' 648, 635.
 עבדיה 41, 43, 159, 162, 338, 419, 592,
 648.
 עגל. עגלים 59, 143, 489, 540; עגלי
 נביא 261; בני נביאים 30—32, 57;
 תלמידים 31, 151, 634, 635.
 — נביאים אחרונים ה, 1, 4, 14—15, 17,
 18, 35, 48.
 נח 643, 575, 554, 533, 476, 445.
 נחום 24, 26, 33, 41, 267, 321, 354, 355,
 356—359, 360, 379, 381, 399, 648; צבא
 רוחות 639.
 נחמיה 564.
 נקש 185—191, 204, 546, 627.
 נחש הנחשת 545, 546.
 נינוה 19, 26—27, 44, 149, 152, 177,
 182, 267, 327, 354—355, 356—359, 394,
 399, 646; בס' יונה 77, 261, 531.
 נירון 259, 206.
 נכה 153, 337, 356, 395—397, 399, 539.
 נעמן 258, 260, 601.
 נצרות 2, 22, 28, 40, 134, 189—190, 212,
 256, 259—260, 289, 293, 328, 331,
 353, 366, 371, 372, 376—382, 402—403,
 433—434, 436, 438, 441—443, 446,
 448, 450, 493—494, 543, 553, 637, 638,
 648; ברית חדשה 471; פולחן 446, 471.
 נשואי תערוכת 26—27.
 נשיא. נשיאים 485, 505—506, 511,
 516, 527, 530, 566—568, 569—571,
 573, 576.
 נתין. נתינים 333, 485, 525, 526, 569,
 572.
 נתן 50, 77—75, 247.
 — חזון נחן 651, 652.
 סרום 67—68, 76—70, 125, 146, 193,
 194—195, 223, 243, 282, 478, 509—510,

- עשרת הדברות 125—126.
עשת, עשתרת 119, 129, 131—132, 191, 390, 558.
עתליה 62.
פולוס 134, 260, 434.
פול 147, 177.
פולחן א 69, 107, 115 ואילך, 244, 251, 267—268, 276, 281, 382; אלילי 381, 483—484, 498—510, 512—518, 538—542, 555 ואילך; דקדנמי 390—391, 502; פיתולוגי-מני 7, 8, 80, 114, 136, 146, 251—252, 261, 390, 440, 443, 460, 637; שלילת הפולחן 8, 13, 69—81, 115—119, 121, 124—138, 145—146, 164, 193—194, 247, 251—252, 277—278, 282, 382, 418, 443—446, 459, 471, 527—532, 535, 600; נביא הפולחן 530—531, 539—540, 551, 564 ואילך; קשור בארץ ישראל 257, 261—264, 460—461, 464, 574, 601—602; פולחן על-ארצי 264; חובת המלך 336, 485, 566, 570—571; השבתחו 588, 595; חיים ללא פולחן 334—336; פולחן ואסכמולוניה 629—631, 634, 636, 647; נוצרי 446, 471.
פונטיוס פילטוס 259.
קטישיזמוס, עיין אלילות; פסל.
פלטיה 502—504, 543.
פלשת, פלשתים 24, 42, 61 ואילך, 63, 162, 164, 174, 201, 208, 209, 217, 220, 228, 274, 323, 325, 326, 332, 335, 337, 354, 418—421, 426, 508, 576, 634; משא פלשת של ישעיהו 170, 223, 224—225.
ירבעם 26—27, 57, 72—73, 94, 98—99, 117, 120, 121, 545, 570; חמא העגלים 130, 267, 276.
עזויהו 56, 62, 92, 109, 147, 150, 163—165, 197, 204, 208—209, 278, 321, 324, 326, 333, 372—374, 391, 393, 448.
עזה 61, 147—149, 323.
עזרא 19, 564, 574.
— חזון עזרא 504.
עיבל 446. עיין נריוס.
עילם 42, 44, 148—150, 181—182, 222, 229, 418—421, 423—424, 474.
עלי 532.
עמון 24, 42, 47, 62—63, 68, 158—159, 354, 388, 401, 418—419, 426, 474, 515—516, 516, 523, 539, 576.
עמוס ה, א 1, 4, 5, 6, 11, 12, 14, 22, 25—26, 41, 42, 45, 46, 47, 55, 58—59, 95, 104, 116, 118, 120, 121, 125, 126, 130, 131, 146, 158, 162, 165, 184, 193, 194, 196, 197, 199, 200, 249, 250, 265, 267, 277, 279, 280, 282—285, 337, 343—344, 349, 351, 352, 372, 377, 378, 381, 419—420, 444, 446, 459, 473, 501, 517, 528, 531, 532, 549, 550, 581—582, 637, 648.
עמלק 83, 68, 77.
עמנואל, עיין ישעיהו.
עמרי 155, 166, 277, 283, 370.
ענתות 31, 399, 403, 407, 415, 440, 442, 479.
ר' עקיבא 284, 289.
עקרון 148—149, 172, 526.
ערב 160, 170, 222, 227.

481-483, 487, 498, 500, 508, 505-506,

507, 510-512, 516, 521, 526, 528-529,

566, 587, 594, 597; צדיק גמור ה, 372,

393, 529, 586, 599-600; "חלל רשע"

516, 518, 599-600; הקינה עליו 535-

586, 589, 590.

צור 42, 61 ואילך, 68, 147, 153, 158-

159, 160, 162, 208, 217, 240, 323, 325,

326, 335, 398, 401, 408, 457, 483-484,

487, 488, 514, 523, 526, 566-567, 576-

577, 639, 640; משא צור של ישעיהו

182-184, 222, 227, 244.

צידון 148, 158, 159, 160, 183-184, 222,

227, 240, 323, 325, 326, 335, 337, 399,

401, 576.

ציצרון 259.

צפניה 14, 24, 26-27, 38, 40, 45, 78,

121, 162, 163, 250, 261, 272, 284, 321,

329, 347, 348-355, 357, 360, 372, 376,

397, 399, 441, 447, 448, 462, 470, 528,

579-580, 643; צבא רוחות 639.

צפניה הכהן 388, 402.

קבוצ גלויות 37, 105-106, 220, 242,

265-266, 272-273, 278, 287, 327, 353-

354, 466-467, 469, 489, 563, 578, 582,

644.

קיאפסרס 394, 397.

קדר 42, 227, 418-421.

קינה 45, 50, 59, 179, 183, 191, 223, 225,

227, 244-245, 265, 266, 278-279, 283,

344, 429-432, 458, 534, 543, 585-589;

על צדיקיהו 585-588, 589-590.

פסח 445, 547.

פסל, פסילים 117, 120, 130, 153-156,

183, 181, 202-203, 207, 220, 243, 257,

258, 267-268, 276, 281, 287, 333,

334, 363, 366, 387, 389, 432, 462-

466, 500-502, 508, 526, 558; שפטים

בהם 353, 416, 463-464, 576, 578, 641.

פסמטיך 153, 337, 397, 398, 511.

פקח 26, 37, 108, 109, 120, 147, 154,

163-166, 168, 209-214, 319, 330, 495,

517.

פרושים 260, 572-574.

פרס 14, 18, 20, 21, 22, 25-27, 38, 55,

151-152, 176-178, 166, 259, 323-324,

335, 337, 422-424, 461, 483-484, 485;

אסכמולוניה פרסית 629, 634, 636, 637,

642, 654.

פרעה 18, 68, 124, 155, 235, 455, 510-

511, 567, 576-577, 639, 640.

פשחור 385, 388, 400, 409-410.

צבא 130, 138-139, 146, 174, 202-205,

209, 214, 228, 234-235, 247, 276, 281,

288, 327, 334, 370, 448, 598.

צבא השמים 26-27, 187-188, 238,

240, 349-350, 380, 384, 389, 447, 485,

501, 544, 641, 645; שפטים בהם 641.

צדוק, בני צדוק 485, 526, 529, 563,

569, 572-574.

צדוקים 572-574.

צדיקה בן כנענה 102, 496.

צדיקיהו 2, 321, 372-374, 383-389,

403, 404-415, 421-427, 438, 442, 443,

445, 448, 455-458, 459, 466-468, 477.

507, 504, 470, 355-354, 349, 344, 338
 210. שארית הצדיקים ; 655, 633, 626
 שבנא 230, 227, 172-171, 163, 154, 151
 שבת 437-436, 282, 254, 97, 75, 72, 71
 514-512 ; חלול שבחות 595, 588, 571
 540, 532-530, 517
 שומרון -147, 145, 87, 83, 58, 27-26, 24
 260, 225, 215, 172-164, 155-154, 148
 518-517, 510-508, 483, 394, 327, 319
 213-209, 172-164, 108, חורבנה 568
 277, 269-265, 259, 236, 232, 228, 223
 283, 322 ; אשמת שומרון 73-72, 86
 386, 283, 267
 שומרונים 568, 482-481, 324-323
 שופט, שופטים 510, 508, 157, 137, 18
 654-651, 635-634, 633-631, 587
 — ס' שופטים 651, 433, 199
 שופר 351, 325, 244, 242, 220
 שטן 640-638, 190-189, 40
 שיבת ציון 608, 331, 55, 26, 24, 21
 535-504, 500-558, 484-481
 שילה 650-651, 582, 451, 486 ; בר' ט"ט, י' 650-651
 שירת דבורה 652, 645, 11
 שירת „האזינו“ 161, 107, 108, 85-83
 286, 212
 שירת הים 161, 11
 שירת המושלים 221, 51, 47-43, 11
 534, 421-420, 383, 244, 225-222
 שלום 205-202, 157, 107-106, 105, 9
 288, 258, 256-248, 244, 238, 221-219
 643, 563-561, 334, 327-326, 296-293
 644, 647-646, 653, 654 ; בעולם החי
 644-648, 296-293, 243, 219

קלוין, קלויניזמוס 579-553-552, 513
 580
 קליגולה 296
 קץ, קצים 334, 331, 323, 227, 55, 42
 462-461, 458, 365-363, 359, 347-339
 549 ; קץ הפלאות 462 ; פליאת הקץ 549
 קרבן, קרבנות 81-74, 72, 69 ואילך
 108, 115 ואילך, 128 ואילך, 130, 193-
 194, 595, 588, 581, 528 ואילך, 446-443
 לעתיד לבוא 573-565, 469 ; קרבן אדם
 529, 518-517, 513-512, 510-509, 277
 531, 538, 540, 556 ; קרבן בן-האלהים
 471, 446 ; עיין פולחן; תוספת.
 קרוכמל, ר"ג 370
 קרח 540, 244 ; בני קרח 555
 קרת חודשת 240
 ראש השנה 631-629, 347-346
 רבלה 511, 503, 484, 399
 רבשקה 280, 238, 171, 169, 156-155
 337
 רהב 630, 027, 546, 544, 242, 190-188
 645, 641, 638
 רומא 653, 380, 259, 189, 47
 רות 123
 — ס' רות 258
 רחל 466, 441, 257
 רכב, רכבים 398-387
 רע (האל המצרי) 576
 רצין 167, 166-163, 154, 147, 26, 18
 330, 214-209
 שאול 651, 510, 445, 344, 132, 129, 123
 שארית ישראל 9, 92-88, 172, 198-
 255, 235, 228-227, 224, 213-208, 199
 334, 330-329, 287-285, 275-272, 266

—531, 524, 518, 514—512, 507, 492, 487
 —586, 564, 562—560, 559, 556, 555, 543
 —650, 647, 601, 597, 595, 589, 582, 575
 .654

תחית המתים 185, 191—192, 241, 264
 ביהוקאל 504, 523—524, 543, 563
 תיאודיציה 544, 550—551, 590, 595
 .633, 598

תיאוקרטיה 561, 565—566

תל-אביב 477, 479

תמוז 384, 387—388, 390, 502—503, 526
 תנין 185—191, 242, 243, 248, 253, 255
 .647, 645, 641, 638, 627, 546, 294

תעודת ישראל 203, 233—235, 241
 תמעות 249—256, 257, 259—264, 370 ; המעשית
 .466—465

תפלה 72, 74, 193—194, 244, 251, 254
 —241, 238, 82, 64 ; נבואית 470, 444, 286
 .402, 376, 368—367, 286, 265, 244, 243
 .540, 470, 456, 444, 442, 432—428, 412
 .639, 575

תרהקה 148—149, 337

תרפים 104, 257, 334, 515

תשובה 37, 63—64, 88, 90, 93, 139—140,
 144, 197, 208, 209, 211, 229, 266, 276
 .477, 466, 457, 453—451, 449, 349, 339
 .529, 528, 521, 507—506, 491, 480, 479
 תמכטולונית 541, 552—553, 590, 600 ;
 .241, 235, 228—227, 199—198, 144, 107
 .346—342, 296—295, 287—285, 253, 250
 —556, 542—541, 507, 472—470, 461, 458
 תשובת הגויים 561, 590, 600—601, 650 ;
 לאלהים פ-10, 39—42, 90—91, 205—200,
 .326, 296, 288, 272—270, 241, 222—218
 .583, 578, 474—462, 355—353, 332

שלמה 33, 129, 386, 441, 510, 562, 568
 ; עברי שלמה 570, 525

שלמנאסר, השלישי 179 ; הרביעי 108
 .237, 183, 147

שמואל 6, 33, 54, 137, 146, 344, 453
 .569, 510

— ס' שמואל 433

ר' שמואל בר נחמני 404

שמעיה 402, 435, 479

שמש 191, 384, 387—388, 502—503

שעיר 42, 170, 577

שריה בן נריה 52, 53, 410

שרף, עיין מלאך.

ששבצר 485

תגלת נינורתה 177

תגלת פלאסר 22, 26, 37, 55, 87, 108,
 109, 143, 147, 164—169, 176—178, 183,
 208, 210—215, 237, 258, 259, 285, 337,
 .420

תהלים ה, 76, 79, 157—159, 161, 244—
 248, 250, 264, 286, 287, 346—347,
 429—432, 441, 462, 470, 484, 585, 586
 .647, 602—601

תוכחה (פרשת קללות) 88, 106, 277, 284,
 288, 412—413, 418, 438—440, 447, 454—
 455, 459—461, 494—501, 529, 540—541,
 .647, 597

תופת 26—27, 34, 350, 383, 384—385,
 388—389, 400, 417, 447, 455—457, 501,
 509—510. עיין קרבן.

תור הזהב, עיין נן עדן.

תורה ו, 10, 27, 33, 59, 69, 76, 112, 116,
 203, 243, 254, 257, 287, 380, 432—440,
 442, 446, 450—456, 459—461, 478, 486—

תוכן כרך ג'

ס פ ר א'

ה-ח	הקדמה	
ט-טו	מפתח ביבליוגרפי	
טז	ראשי תיבות	
55-1	הספרות הנבואית הקלסית	א.
1	הנבואה הקלסית והנבואה העממית	
6	הנבואה הקלסית והאמונה העממית	
8	התורה הדתית-המוסרית החדשה	
10	שרשים ספרותיים	
11	היצירה החדשה והמסכות ההיסטוריות	
14	תקופתם של „נביאים אחרונים“	
15	הנבואה והאפוקליפטיקה	
18	בנביאים אחרונים לא נזכרה מלכות יוון	
20	לשאלת אופן התהוותה של הספרות הנבואית	
21	אין עבוד פרספקטיבי	
22	האופק הטבעי של ספרי הנביאים	
27	אין סימן לעבוד נבואות	
28	הקרע בין הנבואה ובין המציאות ההיסטורית	
29	הספרות הנבואית היא לא יצירה קבוצית	
33	מי העלה את הנבואות על הכתב	
34	הנבואה והספור הנבואי	
35	המטבע האישי של ספרי הנביאים	
36	נבואות הנחמה	
38	התפתחות ההיסטוריוסופיה	
40	סוגי נבואות-הגויים	
42	נבואות-גויים מנסיות וסמורדיות בספרות הנבואית	
44	המטבע הכללי של נבואות תגויים	
45	נבואות-גויים אוניברסליות. יום ה'	
46	גלגולן של נבואות	
48	מקור האופי המורכב של הנבואות. הדבור והכתב	

ספרות נבואית עתיקה 51

העדויות על כתיבת הנבואות. למה העלו דברי נבואה על

הכחב 52

נבואות חדשות ונבואות ישנות. ראשיתה ואחריתה של

התקופה 54

ב. עמוס 52-58

האיש, זמנו ופעולתו 56

שרשים ספרותיים 58

מסגרת הספר — מגילת־נבואות ישנה 61

הרכב הספר 63

התכנית. המטבע האישי 65

שרשים אידיאולוגיים 67

שאלות ס' עמוס 70

הפולחן והמוסר 71

המוסר הטוציאלי כבורם היסטורי־לאומי 76

שורש תורת־הערכים החדשה 79

דמדומי מלכות אפרים 81

אותות הועם 82

ההתנוונות החברותית־המוסרית 83

מגלת המורענות 85

דרישת התשובה. נבואת הנחמה 88

שארית ישראל 89

המטבע הישן של הנבואה על הגויים 90

בית דוד 91

אידיאות חדשות 92

ג. הושע 93-146

שלושת הפרקים של הושע הקדום 93

סינקרטיזמוס דמיוני 95

הנבואה על „דמי יורעאל” — מימי יהורם 97

משמעות הספורים 99

הנבואות 103

הושע השני, אופי נבואתו, זמנו 107

הרכב הספר. המטבע הספרותי 109

112	שְׂרָשִׁים סְפָרוֹתִיִּים	
115	הוֹשַׁע וְהַאֲמוֹנָה הַעֲמִמִּית	
117	סִינְקְרִיזְמוֹס דְּמִיּוֹנִי	
120	הַחֲבֵרָה הַיִּשְׂרָאֵלִית בִּימֵי הוֹשַׁע	
121	חַיִּים לֹלָא אֱלֹהִים	
122	חֹסֶד וְדַעַת אֱלֹהִים בַּסְּפָרוֹת הַמִּקְרָאִית	
125	אֲמוֹנַת־הַחֹסֶד שֶׁל הוֹשַׁע	
127	תּוֹכַחַת הוֹשַׁע	
130	זִנוּת וִיזָן	
134	אֲגֻדַּת בֵּית־אֵל	
137	מִשְׁפַּט הוֹשַׁע עַל הַמְּלוּכָה	
138	נֶגֶד הַכַּח הַצְּבָאִי	
139	הַתּוֹכַחַת הַמִּדְיָנִית. פּוֹרַעֲנוֹת, נַחֲמָה, תְּשׁוּבָה	
145	נְבִיא אַהֲבַת־הַחֹסֶד	
146	אִירֵאוֹת עוֹלָמִיּוֹת בַּמִּסְגֶּרֶת לְאֻמִּית. אֲבִי הָאוֹטוֹטִיסְטִים	
256—147	יִשְׁעִיהוּ	ד.
150—147	1. הֶרְקֶס הַמִּדְיָנִי	
	2. הֶרְכַּב הַסֶּפֶר (חֲלָקֵי ט' יִשְׁעִיהַּ הָרָאשׁוֹן. הַדַּעַת הַרוּחוֹת	
	עַל הַתְּהוּוֹת הַסֶּפֶר. אֵין בַּסֶּפֶר נִבְּוָה פֶּרֶסֶפְקִטִּיבִית. הָאוֹפֶק	
	הַחִיסְטוֹרִי. הֶקְרַע בֵּין הַנִּבְּוֹאוֹת וּבֵין הַמִּצִּיאוֹת. הַנִּבְּוֹאוֹת	
	וְהַסֶּפֶר עַל סִנְחָרִיב. הַמִּטְבַּע הָאִידִיאוֹלוֹגִי הַמִּיּוֹחַד שֶׁל יִשְׂ	
	א'—לִג. גֶּקֶם וְשִׁלְטוֹן בַּסְּפָרוֹת הַמִּקְרָאִית. אֵין גֶּקֶם וְשִׁלְטוֹן	
	בִּישׂא' א'—לִג. הַנִּבְּוֹאוֹת עַל הָאֵלִילוֹת. הַסֵּדֶר הַכְּרוֹנוֹלוֹגִי	
	שֶׁל הַנִּבְּוֹאוֹת. חֲטִיבוֹת סְפָרוֹת־יֹת־אִידִיאוֹלוֹגִיּוֹת. הַבְּדִלִי	
	הַמִּטְבַּע הַסֶּפֶרוֹתִי. מִשְׁא בְּבִל־אֲשׁוּר. הַנִּבְּוָה עַל בָּבֶל. מִשְׁא	
102—150	צוֹר. הַמִּטְבַּע הַסֶּפֶרוֹתִי שֶׁל כִּד—כִּז)	
256—102	3. תּוֹכַחַת וַחֲזוֹן	
102	הַקִּלְקֵלָה הַחֲבֵרוֹתִית. תְּקוּפּוֹת	
193	פֶּרֶק הַמִּבְּוֹא. מוֹסֵר וּפּוֹלְחָן	
194	הַגּוֹרֵם הַמוֹסֵר־הַלְאוּמִי	
195	הַכְּרִית הַמוֹסֵרִית עִם יִשְׂרָאֵל	
198	הַתּוֹכַחַת הַמוֹסֵרִית־הַסּוֹצִיָּאלִית	
	הַפּוֹרַעֲנוֹת. שְׂאֵרֵית יִשְׂרָאֵל. הַתְּשׁוּבָה הָאֶסְכָּטוֹלוֹגִית הַדְּתִית־	

198	המוסרית	
199	חזון הר־הבית	
202	קץ האלילות הדתית והמוסרית	
204	השלום הנצחי. מוסר בין־לאומי	
208	חזון הכסא	
208	התוכחה המדינית	
209	שאר ישוב. עמנואל. עם הענוים	
213	המפלגות. חזקיהו הצעיר. גורל אפרים. מורענות ליהודה	
215	בימי סרגון	
	הטרילוגיה „אשור וישראל“. המערכה הראשונה: השתדרות	
216	אשור על העולם	
217	המערכה השניה: מפלת אשור על הרי ישראל	
218	המערכה השלישית: מלכות בית דוד חדשה	
221	האידיאה של ההיסטוריה העולמית	
	ספר המשאות (בבל־אשור. פלשת. מואב. דמשק וישראל.	
227—222	כוש ומצרים. בבל. שעיר. ערב. צור)	
227	בימי חזקיהו. אכובה ותקוה	
228	משא גיא חזיון	
230	ריב הנביא עם בני דורו. שכורים ואנשי לצון	
	מלחמת הגויים על ירושלים. עזרת מצרים. על הכח הצבאי.	
233	יעודו של ישראל	
235	עלית סנחריב על ירושלים	
236	דמדומי חזון בערוב היום	
237	חזונות לאומיים	
239	חזונות עולמיים. הריגת לויתן־נחש־תנין. קבוץ גלויות	
242	שרשים. ישעיהו והאמונה העממית	
244	שרשים ספרותיים	
249	עולם חזוני חדש	
251	שורש האידיאה של השלום הנצחי	
253	חזונות השלום בישי' א'—ל'ג	
255	הערך ההיסטורי־העולמי של נבואת ישעיהו	
264—257	ה. פעולתה ההיסטורית־העולמית של האמונה הישראלית	
289—265	ו. מיכה	

265	פּוֹרְעָנוֹת וְנַחֲמָה
266	הַרְכַּב הַסֵּפֶר
279	מִיכָה וִישַׁעְיָהוּ
280	הַתּוֹכַחַה הַסּוֹצִיָּאלִית. נְבִיאֵי הַשִּׁקְרָה. בּוֹנֵי צִיּוֹן. הַכֹּהֲנִים .
281	אֲלִילוֹת. הַכַּח הַצַּבָּאִי
282	הַגּוֹרֵם הַמוֹסְרִי. פּוֹלְחָן וּמוֹסֵר
283	נְבוֹאוֹת הַפּוֹרְעָנוֹת. הַנְּבוּאָה עַל חוֹרְבֵן יְרוּשָׁלַיִם וְהַמִּקְדָּשׁ
285	נְבוֹאוֹת הַיִּשְׁעָה. שְׂאֵרֵי יִשְׂרָאֵל. סְלִיַּחַת עֲוֹנוֹת אֶסְכָּטוֹלוֹגִית
286	הַחֹסֵד וְהַשְּׁבֻעָה. חֲלוֹל הַשֵּׁם
287	הַמַּלְחָמָה עַל יְרוּשָׁלַיִם. הַמַּלְכוּת הַחֲדָשָׁה
288	הַעֲרֵךְ הַהִיסְטוֹרִי שֶׁל נְבוֹאָה מִיכָה

נ ס פ ח א' :

296—293	א. חוֹזֵן יִשְׁעֵיהוּ וְהַאֲקֻלוּגָה הַרְבִּיעִית שֶׁל וִירְגִילִיוֹס . . .
312—297	ב. הִיסוֹד הַמּוֹזִמִּי וְהַחֲכָמִי בַלְשׁוֹנוֹ שֶׁל יִשְׁעֵיהוּ . . .
318—312	ג. הַמַּטְבַּע הַלְשׁוֹנִי הַיִּשְׁעִינִי שֶׁל יִשׁ' כ"ד—כ"ז . . .
319	תְּקוּנִים וְהַעֲרוֹת נֹסְפוֹת

ס פ ר ב' :

317—321	מִימֵי מִנְשָׁה	1.
334—322	זְכַרְיָה ט'—י"ד	
322	שְׁאֵלַת מִיָּהוּת הַמַּחְבֵּר וְקִבְעַת זְמָנוֹ	
323	רֵאוּת לְקִדְמוֹת הַפָּרָקִים	
325	יוֹן וְפִלְשְׁתִּים. לִקְטֹט שֶׁל נְבוֹאוֹת	
326	נְבוֹאוֹת הַפּוֹרְעָנוֹת. גְּרִי שַׁעְבוֹד. מֶלֶךְ הָעֶתִיד	
327	הַנִּצְחוֹן עַל הַגּוֹיִים. אֲסִירֵי צִיּוֹן	
328	הַפְּעוּלוֹת הַדְּרַמַטִּיּוֹת שֶׁל הַנְּבִיא	
331	מַלְחַמַת הַגּוֹיִים בִּירוּשָׁלַיִם. גְּרִי שַׁעְבוֹד	
333	הַחֲזוֹן הַשֵּׁנִי עַל מַלְחַמַת הַגּוֹיִים בִּירוּשָׁלַיִם	
334	הָאוֹרֶנְמֶנְטִיקָה שֶׁל אַחֲרֵית הַיָּמִים	
347—334	יֹאֵל	
334	שְׁאֵלַת זְמַן חֲבוּרוֹ שֶׁל ס' יֹאֵל	
335	בְּקוֹרַת רֵאוּתֵיהֶם שֶׁל הַמַּאֲחֲרִים	
337	מִימֵי מִנְשָׁה ?	

- שאלת הרכב הספר. הארבה ויום ה' 338
 מבנה הספר. הספר כולו אסכולוגי 339
 ציורי יום ה'. חזון האותות. ספר התשובה האסכולוגית
 המשפט על הגויים. מערכה ללא מלחמה. אורנמנטיקה
 אסכולוגית 345
 יום הדין האסכולוגי 346
- ח. צפניה 348—355
 הרקע המדיני 348
 התוכחה על האלילות 349
 הקלקלה המוסרית. אדישות דתית-מוסרית 350
 יום-ה' 351
 ענוי ארץ. יום הדין 352
 קץ האלילות 353
 תשועת ישראל. עם עני ודל. ציון החדשה 354
 בנתיבות ישעיהו. מפעל הגאולה העולמי 355
- ט. נחום 356—359
 הזמן. הבשורה הנבואית. המזמור. הבשורה ליהודה. השיר
 על חורבן נינוה 356
 המשורר והנביא 358
- י. חבקוק 360—368
 עליית מלכות כשדים. חרדת המאמינים באלהים. מבנה א'—ב'
 התלונה על הצלחת הרשעה 360
 האמונה ב-"קץ" 363
 הפרובלמה המיוחדת של ס' חבקוק. האל והאלילים 365
 ראשית המלחמה באלילות של הגויים 368
 תפלת המלך לנצחון על האויב 367
- יא. החורבן ונבואת החורבן 369—392
 הגורמים הריאליים והחסא 369
 המצב החברותי בדור החורבן 371
 צדוק הדין. מבוכת דור החורבן 374
 שאלת נבואת החורבן 375
 תפיסת המדע המקראי הנוצרי 376

379	סיסה של סלופים. האמונה הלאומית היתה מונותיאיסטית
381	האידיאה של החורבן והאוניברסליות הנבואית . . .
382	שאלת האלילות של דור החורבן
383	סוגי הגלילות. מהות השאלה. תוכחת נביאי הדור . . .
385	הרפורמה של יאשיהו לא בטלה
389	פולחן מלכת השמים
390	ממראות יחזקאל
391	ערות ס' איכה. קשיה של הפרובלמה
474—398	י.ב. ירמיהו
399—393	1. הרקע המדיני
402—399	2. מתולדות חייו של ירמיהו
	3. הרכב הספר (הגוי מצפון ובבל הדרומית. משחית גויים. מלכות-עולם חדשה. אי-התאמות בפרטים. חלקי הספר. הידיעות על כתיבת הנבואות. יחידות ראשוניות. סרק-המבוא. מראשית ימי יאשיהו. הגוי מצפון. תוכחת האימים. התוכחה המוסרית. דברי חכמה. על האלילות. מזמורים. שני חלקי הספר. נבואות הגויים. הפגומן של ס' ירמיה. שני המבכשים בילקוט נבואות הגויים. נבואות נושנות. מבכש מצרים—בבל. ארבע תמורות המוטיב צפון—בבל זמן הנבואה על בבל בנ'—נ"א. הנבואה על עילם. צפון ובבל בחזון האחרון (פרק כ"ה). אנדרולמוסיה עולמית.
429—403	התהוות ס' ירמיה)
174—428	4. תוכחה וחזון
128	שרשים ספרותיים. ספרות החכמה
429	הספרות המזמורית
432	ס' דברים
434	נבואות המושרשות בס' דברים
	ירמיהו — נביאו של ס' דברים. שרשים באמונה העממית
440	ובנבואה הקלסית
441	היחיד והאומה
442	היסוד הלאומי בנבואת ירמיהו
443	פולחן ומוסר
446	הפרובלמה של החורבן

447	חטאת הדור לטי חוכחת ירמיהו
449	האידיאליזמוס הקיצוני, הועזע של ימי מנשה . . .
450	בימי יאשיהו
452	האידיאל והמציאות
453	המשבר, הפרת ברית יאשיהו
454	נבואת האימים בסגנון הקללות
455	בימי יהויקים
456	הסרגדיה האישית, נבואות השעבוד לבבל
458	האידיאה של המלכות האלילית החדשה
259	תורה ונבואה ביצירת ירמיהו
460	האידיאה של הקיום הגלותי, הגלות הדמיונית . . .
461	הגלות הריאלית, הקץ.
	תשובת הגויים מתוך הכרה דתית, נצנוץ האידיאה,
462	שהאלילות היא חטא לגויים
463	השמדת פסילים אסכטולוגית
464	ראשית המלחמה באלילות של הגויים
466	נבואות אחרית הימים, נחמת אפרים, צמח דוד . . .
467	נחמת ציון, מפלת בבל
469	נצח הברית עם ישראל, המקדש, בית דוד
470	התשובה, הברית החדשה, מוטיבים מזמוריים . . .
	יעורים לאומיים, האידיאה של ההיסטוריה העולמית, חזון
472	כוס החמה
473	ישראל והעולם

583—475	יחזקאל	1.
463—475	זמנו ומקומו של יחזקאל	
475	נביא הגולה	
478	בית המרי	
479	הגולה והעם, נבואות אל הגולה	
480	הדעות השונות על ס' יחזקאל	
482	שאלת המקום ושאלת הזמן	
	2. הרכב הספר (האופק ההיסטורי, הקרע בין הנבואות	
	ובין המציאות, חלקי הספר, החזרות, תיאורי המרכבה,	
	חיות וכרובים, הפרקים ב'—ג', הנביא והעם, האלם.	

פעולות דרמטיות. המצור והגולה. איומי תסורענות.
הפעולה דרמטית בה, א-ד. הנבואה על חורבן הבמות.
ממראות יחזקאל. מולחן אלילי בירושלים. שריפת העיר.
השאריה. מות פלטיה. פעולות דרמטיות חזוניות. אפוק-
ליפטיקה תיורית. יצוג גלות ירושלים ונשיאה. נביאי
השקר. קריאת תשובה. אבות ובנים. פליטת ירושלים.
תרכבות ירושלים. פיוט היסטורי. המשל על ירושלים
ומלכה. הופעת בבל. גמול אישי. הקינה על נשיאי ישראל.
תועבות ישראל. חוקים לא טובים. פיוט היסטורי. שיר
החרב. קסם מלך בבל. נבואת חורבן לבבל. פיר הדמים.
אהלה ואהליבה. הענבים על אשור ובבל. פיוט היסטורי.
רשימת היום הראשון למצור. ראייה מרחוק? משל הסיר.
הנמיקה. פתחון פי הנביא. סיום ספר התוכחות. נבואות
הגויים. נבואות הישועה. חזון העצמות. חזון הבית שלעתיד
לבוא. הכהנים והלויים. הסדר הכרונולוגי. אחידות
הספר. סגנונו 483—527
3. תוכחה וחזון 528—583
528 . נביא החורבן המוחלט. אופי תוכחתו. נביא המולחן
531 . תפיסה היסטורית לא נבואית
532 . הפרובלמה של נבואת החורבן
533 . נביא התורה. שרשים ספרותיים
534 . סי יחזקאל ותספרות הכהנית העתיקה
מקור נבואת החורבן. הנאנחים והנאנקים. האידיאה
של התורה 538
542 . נביא האמונה העתיקה. שליח. מחוקק. חווה
543 . מראותיו. מעשה מרכבה
תורת המלאכים. דמונולוגיה. נבואת יחזקאל והנבואה
האפוקליפטית 547
550 . השפעת מראות יחזקאל
551 . תפיסת האלהים. ראת הקודש. אלהי הצדק
553 . הגיונות מוסריים. גמול אישי וקבוצי. אבות ובנים
554 . התשובה. שאלת הזמן. השפעת סי הכהנים
555 . נבואות הישועה. הגולה
558 . גולה החזונית והגולה הריאלית. גאולה של זעם

557	העדות המונומנטלית על אמונת-היחוד של העם	
559	הרגשת החטא. הדכאון. האמונה העמוקה	
560	נאולה למען שם האלהים. לב חדש	
561	מלכות העתיד. ויק' כ"ו, ג-יג. ארץ השלום	
563	ממראות הנאולה	
564	הפרקים מ'-מ"ח. מלכות הפלאים. המלך	
566	ס' כהנים משיחי	
567	הרפורמטור. חוקים ישנים וחדשים	
574	הנבואות על הגויים. מטבע האמונה העתיקה	
575	חלול השם. הנקמה. הרהב האלילי. הקלקלה המוסרית	
577	קדוש השם. אין חזון על קץ האלילות	
578	החזון על מלחמת בוג	
584—603	מספרות החורבן	יד.
584—601	1. ס' איכה	
585	מבנה השירים. ציון ומלכה האחרון	
586	התיאור המודרג של החורבן	
589	זעם אלהים ורחמי אלהים. אחידות לשונית	
591	זמן חבור השירים. מחברם	
594	אידיאולוגיה של האמונה העממית	
599	איכה ב' ויחו' ח'-י"א	
600	העדות על אפיה של האמונה העממית	
601—602	2. תהלים קל"ז	

נספח ב':

505—613	א. היסוד המזמורי בלשוני של ירמיהו	
613—625	ב. השפעת ספר דברים על לשונו של ירמיהו	
626—656	ג. מקורה ומהותה של האסכטולוגיה הישראלית	
627	הביאור המיתולוגי	
628	הפרובלמה: אסכטולוגיה וטוטריולוגיה	
629	הביאור הפולחני	
631	הביאור ההיסטורי	
632	הביאור ההיסטורי האידיאולוגי	
633	בתפיסה הדתית-הרוחנית	
633	בקורת	

637	מטבע האסכולוגיה הישראלית. אל גואל ולא נבאל .
638	אין במקרא מלחמות-אלהית באחרית-הימים
	סוטריולוגיה אלילית וסוטריולוגיה ישראלית. שכיבת תור
642	הזהב־היא דמוי לא־מקראי
644	אין חורבן עולם ואין בריאה חדשה
645	ציורי הטוב והרע האסכולוגי ביצירות לא אסכולוגיות
647	המטבע הלאומי של האסכולוגיה המקראית
548	אין דמות גואל אנושי בחזון־האחרית המקראי . .
650	מהותה ומקורה העתיק של האסכולוגיה המקראית .
652	האידיאה השרשית
655	האידיאה של מלכות העתיד
	הגאולה מן החטא. העדות המונומנטלית של חזון־אחרית־
656	הימים
<hr/>	
657	תקונים
658--676	מפתח

Theology Library
 SCHOOL OF THEOLOGY
 AT CLAREMONT
 California

23204